

SUPPLEMENTS TO
VIGILIAE CHRISTIANAE



Gregory of Nyssa:
The Minor Treatises
on Trinitarian Theology
and Apollinarism

*Proceedings of the 11th International
Colloquium on Gregory of Nyssa
(Tübingen, 17-20 September 2008)*



Edited by
VOLKER HENNING DRECOLL
AND MARGITTA BERGHAUS

BRILL

Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on
Trinitarian Theology and Apollinarism

Supplements
to
Vigiliae Christianae

Texts and Studies of
Early Christian Life and Language

Editors

J. den Boeft – B.D. Ehrman – J. van Oort –
D.T. Runia – C. Scholten – J.C.M. van Winden

VOLUME 106

The titles published in this series are listed at brill.nl/vcs

Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism

Proceedings of the 11th International
Colloquium on Gregory of Nyssa
(Tübingen, 17–20 September 2008)

Edited by

Volker Henning Drecoll and Margitta Berghaus



BRILL

LEIDEN • BOSTON

2011

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

International Colloquium on Gregory of Nyssa (11th : 2008 Tübingen, Germany)

Gregory of Nyssa : the minor treatises on trinitarian theology and Apollinarianism : proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Tübingen, 17–20 September 2008) / edited by Volker Henning Drecoll and Margitta Berghaus.

p. cm. — (Supplements to *Vigiliae Christianae*. Texts and studies of early Christian life and language ; v. 106)

Includes bibliographical references and index.

ISBN 978-90-04-19393-2 (hardback : alk. paper) 1. Trinity—History of doctrines—Early church, ca. 30–600. 2. Gregory, of Nyssa, Saint, ca. 335–ca. 394—Congresses.

3. Church history—Primitive and early church, ca. 30–600—Congresses. 4. Apollinaris, Bishop of Laodicea, d. ca. 390—Congresses. I. Drecoll, Volker Henning. II. Berghaus, Margitta. III. Title.

BT109.I56 2008

231'.044—dc22

2010050617

ISSN 0920-623x

ISBN 978 90 04 19393 2

Copyright 2011 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.

Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Global Oriental, Hotei Publishing, IDC Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA.

Fees are subject to change.

CONTENTS

Introduction	ix
List of Participants / Teilnehmerliste	xxiii
List of Abbreviations	xxv

PART ONE

TRANSLATIONS

VOLKER HENNING DRECOLL

I.1	<i>Ad Eustathium, De sancta trinitate</i> (GNO III/1, 3–16 Müller)	3
I.2	<i>Ad Graecos, Ex communibus notionibus</i> (GNO III/1, 19–33 Müller)	13
I.3	<i>Ad Ablabium, Quod non sint tres dii</i> (GNO III/1, 37–57 Müller)	25
I.4	<i>Ad Simplicium, De fide</i> (GNO III/1, 61–67 Müller)	39
I.5	<i>Adversus Macedonianos, De spiritu sancto</i> (GNO III/1, 89–115 Müller)	45
I.6	<i>De deitate filii et spiritus sancti et In Abraham</i> (GNO X/2, 117–144 Rhein)	71

PART TWO

DETAILED ANALYSIS OF THE MINOR TREATISES ON TRINITARIAN THEOLOGY

	<i>Ad Eustathium de sancta trinitate</i>	89
	ANDREW RADDE-GALLWITZ	
	Logic and the Trinity: Introducing Text and Context of Gregory of Nyssa's <i>Ad Graecos</i>	111
	JOHAN LEEMANS	
	<i>Ad Ablabium, Quod non sint tres dei</i>	131
	LENKA KARFÍKOVÁ	

Gregory on the Christocentric Simplicity of the Trinitarian Worship: The Contribution of Gregory of Nyssa's Short Treatise <i>Ad Simplicium tribunalum</i>	169
ARI OJELL	
The Fire, the Kingdom and the Glory: The Creator Spirit and the Intra-Trinitarian Processions in the <i>Adversus</i> <i>Macedonianos</i> of Gregory of Nyssa	229
GIULIO MASPERO	
<i>De deitate filii et spiritus sancto et In Abraham</i>	277
MATTHIEU CASSIN	

PART THREE

SUPPORTING STUDIES

III.1 Theological and Philosophical Themes

God is not the name of God. Some Remarks on Language and Philosophy in Gregory's <i>Opera dogmatica minora</i>	315
MARCELLO LA MATINA	
Human Communion and Difference in Gregory of Nyssa: From Trinitarian Theology to the Philosophy of Human Person and Free Decision	337
FRANCISCO BASTITTA HARRIET	
Gregory's Metaphysical Investments	351
JOSEPH S. O'LEARY	
St Gregory's argument concerning the lack of διάστημα in the divine activities from <i>Ad Ablabium</i>	369
VLADIMIR CVETKOVIC	
Die Vermittlung des Sohnes beim ewigen Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Vater nach Gregor von Nyssas <i>Ad Ablabium</i> (GNO III/1, 55,21–56,10 Müller)	383
GEORGIOS D. PANAGOPOULOS	

Power, Motion and Time in Gregory of Nyssa's <i>Contra fatum</i>	399
GEORGE ARABATZIS	

III.2 *In illud: Tunc et ipse filius*

<i>In illud: Tunc et ipse filius</i>	413
MORWENNA LUDLOW	

Interpretation and Argumentation in <i>In illud:</i> <i>Tunc et ipse filius</i>	427
JUDIT D. TÓTH	

Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology in <i>In Illud:</i> <i>Tunc et ipse filius</i> . His Polemic against "Arian" Subordinationism and the ἀποκατάστασις	445
ILARIA RAMELLI	

III.3 The Debate with Apollinaris

Anti-arianische Argumente gegen Apollinarios. Gregor von Nyssa in der Auseinandersetzung mit Apollinarios in <i>Antirrheticus adversus Apolinarium</i>	481
SILKE-PETRA BERGJAN	

La polemica apollinarista alla fine del IV secolo: La lettera di Gregorio di Nissa a Teofilo di Alessandria	499
ALESSANDRO CAPONE	

Der eine Christus vor, in und nach dem Fleisch—Einige Überlegungen zu Gregor von Nyssas <i>Ad Theophilum</i> <i>adversus Apollinaristas</i>	519
BENJAMIN GLEEDE	

Comment décrire l'humanité du Christ sans introduire une quaternité en Dieu? La controverse de Grégoire de Nysse contre Apolinaire de Laodicée	541
HÉLÈNE GRELIER	

Gregory of Nyssa's refutation of the pre-ensoulment of God the Word in his <i>Antirrheticus adversus Apolinarium</i>	557
GEORGIOS LEKKAS	

III.4 Reception

In Search of the Latin Translator of Gregory of Nyssa's <i>Letter to the Monk Philip</i>	567
ANNA M. SILVAS	

Old Georgian Translations of Gregory of Nyssa's Works	577
TINA DOLIDZE/EKVTIME (TAMAZ) KOCHLAMAZASHVILI	

The Slav Reception of Gregory of Nyssa's Works: An Overview of Early Slavonic Translations	593
LARA SELS	

Die Berufung der byzantinischen Filioquisten des 13. Jahrhunderts auf Gregor von Nyssa zur Begründung des <i>filioque</i> . Analyse eines Zitats aus <i>Ad Ablabium</i> (τὸ μὲν γὰρ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, τὸ δὲ διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου)	609
THEODOROS ALEXOPOULOS	

The Trinity and Textuality or Der Ursprung des Textwerkes ...	623
SCOT DOUGLASS	

Bibliography	637
--------------------	-----

Indices

I. Index Locorum	669
II. Index Nominum	704

INTRODUCTION

Gregory of Nyssa's minor treatises—in addition to the *Contra Eunomium*¹—are most important for his Trinitarian thought. After Basil of Caesarea's death² it was Gregory who defended and developed the Trinitarian thought that became widely accepted after the time of the Council of Constantinople (381).³ While Gregory of Nazianzus spread a strict Nicene theology in his *Orationes theologicae* (= *Orationes* 27–31) in Constantinople, but failed in leading the Council of Constantinople 381,⁴ Gregory of Nyssa seemed to be more successful, even if it is scarcely known what the exact role of Gregory of Nyssa in the Council of Constantinople was. Considering that the creed delivered in the Acts of the Council of Chalcedon (451) can be taken as the creed of the Council of the 150 Fathers and that it shows a wording quite similar to that of the Council of 381⁵—also regarding the

¹ The *Contra Eunomium* was not only subject of two previous colloquia (Pamplona 1986 [Eun. I] and Olomouc 2004 [Eun. II]), but is even the subject of the next colloquium held in September 2010 in Leuven (Eun. III). With this third colloquium a detailed analysis and a complete translation of *Contra Eunomium* will be available for further research.

² The date of Basil's death should be placed between 376 and 379, but the traditional day 1st January 379 cannot be confirmed by historical evidence, cf. Pierre Maraval: "La date de la mort de Basile," *Revue des Études Augustiniennes* 34 (1988), 25–38.

³ Cf. the deliberations of Reinhart Staats: *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel: Historische und theologische Grundlagen* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996), 88–94.

⁴ Cf. the newest analysis of the Trinitarian thought of Gregory of Nazianzus by Christopher A. Beeley: *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God: In Your Light We Shall See Light* (Oxford: Oxford University Press, 2008), for his role on the Council of Constantinople in 381 see pages 46–54.

⁵ For doubts on this cf. Volker H. Drecoll: "Wie nizanisch ist das Nicaeno-Constantinopolitanum? Zur Diskussion der Herkunft von NC durch Staats, Abramowski, Hauschild und Ritter," *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 107 (1996), 1–18. For the text preserved in the Acts of Chalcedon P. Gemeinhardt has demonstrated that the text of the Creed of the 150 Fathers is preserved in two different versions, cf. Peter Gemeinhardt: *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter. Arbeiten zur Kirchengeschichte* 82 (Berlin / New York: de Gruyter, 2002), 42f.559f. (*Concilii Chalcedonensis Actio III* 14 [ACO II,1,2, 80,3–16 Schwartz] and *Concilii Chalcedonensis Actio V* 33 [ACO II,1,2, 128,2–14 Schwartz]). Thus the Acts of Chalcedon do not offer simply the exact wording of this Creed. The manuscript transmission should be observed here, so we may admit that the shorter Greek text of the second version is offered only by the manuscript R = Codex Vatican, Biblioteca Vaticana gr. 1431 (called by Schwartz "antiquissimus, ut videtur testis Graecus"; Eduard Schwartz:

pneumatological part—, it can be assumed that the theology of Basil (and not the stricter theology of Gregory of Nazianzus) was accepted in 381 by the Fathers of the Council of Constantinople.⁶ Hence an impact of Gregory of Nyssa on the development of the Trinitarian theology can be considered, even though the Acts of the Council of 381 have not been handed down.

Thus, the Trinitarian thought of Gregory of Nyssa is the background of the theological discussions that ended the Trinitarian controversy of the fourth century. It was the cornerstone of the theology that was widely accepted in the fifth century—reckoned as the foundation for further debates.⁷ This legitimises the special attention that is given to the Trinitarian thought of Gregory of Nyssa.

Aside from these historical aspects, the Trinitarian thought of Gregory of Nyssa is interesting, say exciting in itself. Since the monograph of Ekkehard Mühlenberg about the concept of infinity in Gregory of Nyssa⁸ the theological and philosophical impact of Gregory's thought is known. In his polemics against Eunomius, Gregory worked intensively on the relation between God's substance and His names, energies and predicates. And it was in these analyses that Gregory did not only pursue the strategy of his elder brother Basil, but went further on.

Gregory's minor treatises on the Trinitarian thought prevent us from regarding the *Contra Eunomium* as his only important writing on Trinitarian theology. They offer striking evidence in the intensive and diverse theological work of Gregory. Not only do they show considerable differences in their ontological terminology—they also differ in the examples, their genre etc. If one compares the treatises in detail,

"Praefatio," in: *Concilium Universale Chalcedonense*, edidit Eduard Schwartz. Volumen primum, pars altera: Actio secunda. Epistularum collectio B, Actiones III–VII [Berlin: de Gruyter, 1933], [V–XII] VI and the collection Kz (cf. Schwartz: "Praefatio" [ibidem], VIII sq.), but the other manuscripts and a part of the versions offer even for the fifth session the text of the third session.

⁶ Cf. Wolf-Dieter Hauschild: "Das trinitarische Dogma von 381 als Ergebnis verbindlicher Konsensusbildung," in: *Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft: Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381)*, ed. by Karl Lehmann and Wolfhart Pannenberg. Dialog der Kirchen 1 (Freiburg / Göttingen: Herder, 1982), 13–48.

⁷ Cf. Thomas Graumann: *Die Kirche der Väter: Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431)*. Beiträge zur historischen Theologie 118 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 341f. (but cf. the uncertainty in Cyril, which of the "Gregorys" is meant, ibidem 320f.).

⁸ Ekkehard Mühlenberg: *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa: Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 16 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966).

one could interpret the differences as inconsistencies—what had actually been done in earlier research.⁹ But the intention and the arguments of the minor treatises are heavily misunderstood, if they are simply taken as different pieces of one closed system. This leads to the proposal for the subject of the colloquium's proceedings included in the present volume. The aim of the colloquium was to work on the detailed argumentation, the internal strategy and the exact Trinitarian concept of each treatise.¹⁰

By doing this, the colloquium pursues the principal concern of the previous colloquia which started in Chevetogne in 1969. The generation of younger scholars engaged in this colloquium (as in Olomouc, Czech Republic, 2004) inherited this strategy from the former generations. One special scholar shall be named here: Basil Studer. Much to our regret he died only a couple of weeks before the 2008 colloquium in Tübingen. Basil Studer was one of the eldest scholars who participated regularly in the colloquia on Gregory of Nyssa. As others of his generation he supported the younger scholars in continuing the theological, philosophical and philological work on Gregory. Therefore Gregory of Nyssa became the subject of several monographs.¹¹

⁹ Cf. Christopher G. Stead: "Logic and the Application of Names to God," in: *El "Contra Eunomium I" en la producción literaria di Gregorio de Nisa: VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa*, ed. by Lucas F. Mateo-Seco and Juan L. Bastero (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1988), 303–320; idem: "Why Not Three Gods? The Logic of Gregory of Nyssa's Trinitarian Doctrine," in: *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*, ed. by Hubertus R. Drobner and Christoph Klock. Supplements to Vigiliae Christianae 12 (Leiden: Brill, 1990), 149–163.

¹⁰ An important step on this way is the doctoral thesis by Thierry Ziegler: *Les petits traités de Grégoire de Nysse: Témoins d'un itinéraire théologique (379–383)* (Strasbourg, 1987). Unfortunately, Ziegler's French translation and commentary have never been published.

¹¹ E.g. Thomas Böhm: *Theoria—Unendlichkeit—Aufstieg: Philosophische Implikationen zu De Vita Moysis von Gregor von Nyssa*. Supplements to Vigiliae Christianae 35 (Leiden: Brill, 1996); Johannes Zachhuber: *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*. Supplements to Vigiliae Christianae 46 (Leiden: Brill, 2000); Jochen Rexer: *Die Festtheologie Gregors von Nyssa: Ein Beispiel reichskirchlicher Heortologie*. Patrologia 8 (Frankfurt am Main: Lang, 2002); Scot Douglass: *Theology of the Gap: Cappadocian Language Theory and the Trinitarian Controversy*. American University Studies 7/235. New York: Peter Lang, 2005; Morwenna Ludlow: *Gregory of Nyssa: Ancient and (Post)modern* (Oxford: Oxford University Press, 2007); Ari Ojell: *One Word, One Body, One Voice* (Helsinki 2007: <https://oaj.doria.fi/bitstream/handle/10024/5625/oneword.pdf?sequence=2> [1st August 2010]); Giulio Maspero: *Trinity and Man: Gregory of Nyssa's Ad Ablabium*. Supplements to Vigiliae Christianae 86 (Leiden: Brill, 2007); Andrew Radde-Gallwitz: *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity*. Oxford early Christian Studies (Oxford: Oxford University Press, 2009); Matthieu Cassin:

Thanks to such deserving scholars the research on Gregory of Nyssa will continue as well as the series of international colloquia on this great theologian.

In preparation for the 2008 colloquium about the minor treatises, the question arose which treatises should be taken into account. The organisers came to the following decision:

a) It was beyond question that the following five treatises should form the basis for the discussion: *Ad Eustathium*, *Ad Graecos*, *Ad Ablabium*, *Ad Simplicium*, and *Adversus Macedonianos*. For these treatises the authorship of Gregory of Nyssa can hardly be challenged, even if only one manuscript of *Adversus Macedonianos* as well as its apographon have been handed down¹² and even if *Ad Eustathium* is sometimes assigned to Basil of Caesarea and named *Epistula* 189 (where it is shortened at the end of the text).¹³

b) One of the most famous passages of the work of Gregory is that of *De deitate filii et spiritus sancti* which tells us about oral discussions about Trinitarian thought on the market places of Constantinople. Of course, this passage¹⁴ should not any longer be taken as evidence for the real public discussions on the market places or as evidence for the participation of the normal believers in the Trinitarian controversy, but should be understood as a severe polemical attack on the theological and philosophical laicity of Gregory's opponents (who, in his eyes, have neither theological skill nor erudition). The treatise, which was only critically edited in 1996 (GNO X/2), has not yet received much attention by scholars. The text seems to be quite interesting, combining the exegesis of John 14:28 and an interpretation of Gen 22. The genre of this text is not clear. It could be a sermon, but regarding the form it is similar to the other treatises. In this respect the text differs considerably from other sermons included in GNO X/1 and GNO X/2.

L'écriture de la polémique à la fin du IV^e siècle: Grégoire de Nyse, Contre Eunome III (forthcoming).

¹² Cf. Friedrich Müller: "Praefatio," in: *Gregorii Nysseni Opera dogmatica minora*. Pars I, edidit Fridericus Mueller. *Gregorii Nysseni Opera* III/1 (Leiden: Brill, 1958), (ix–lxi) xlviii sq.

¹³ Cf. Volker H. Drecoll: *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilios von Cäsarea: Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*. *Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* 66 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), 300.

¹⁴ *Deit. fil.* (GNO X/2, 120,14–121,14 Rhein/Mann).

This volume offers a detailed analysis of each of the mentioned treatises (*Ad Eustathium*, *Ad Graecos*, *Ad Ablabium*, *Ad Simplicium*, *Adversus Macedonianos*, and *De deitate filii et spiritus sancti*) based on the main lectures held in Tübingen (Part II).

c) The *Adversus Arium et Sabellium*, included in GNO III/1 by Müller, has been omitted since Gregory's authorship has been refuted convincingly. It is clear from many entries of the *Lexicon Gregorianum* that this treatise does not fit the language and the style of Gregory of Nyssa.

d) The treatise *In illud: Tunc et ipse filius* deals with the Christological question, especially the exegesis of 1Cor 15. This raises the question if Gregory's theology contained a tendency favourable for a Marcellan theology.¹⁵ Since this seems to be one of the conflicts between Basil and his younger brother this treatise has been taken into account, too. The present volume offers a detailed analysis of *In illud*, done by Morwenna Ludlow, and two supporting studies on this treatise (Part III.2).

e) The Apollinaristic question deserves a colloquium on its own in the future, of course. For this not only the collection of Apollinaristic fragments, which was done by Lietzmann more than hundred years ago, should be reconsidered, but also the chronology of the Apollinaristic works should be reestablished.¹⁶ Numerous attempts to identify pseudo-Athanasian and pseudo-Basilian treatises as the real sources of Basil's and Gregory's theology should be critically revised in this context as well. But as a first step the two treatises of Gregory that belong to the Apollinaristic debate (i.e. *Ad Theophilum* and *Antirrheticus adversus Apolinarium*) have been taken into consideration in the context of Gregory's Trinitarian thought. Otherwise, one could have not dealt with the question of whether or not there is a link between the Trinitarian terminology and the Christology developed against

¹⁵ Cf. Reinhard Hübner: "Gregor von Nyssa und Markell von Ankyra," in: *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse: Actes du colloque de Chev-etogne (22–26 septembre 1969)*, ed. by Marguerite Harl (Leiden: Brill, 1971), 199–229; Gerhard May: "Gregor von Nyssa in der Kirchenpolitik seiner Zeit," *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft* 15 (1966), 105–132; Joseph T. Lienhard: *Contra Marcellum: Marcellus of Ancyra and Fourth-Century Theology* (Washington: The Catholic University of America Press, 1999).

¹⁶ Hans Lietzmann: *Apollinaris von Laodicea und seine Schule: Texte und Untersuchungen*. Erster Teil (Tübingen: Mohr, 1904 = Hildesheim: Olms, 1970); for Ps.-Basil and Ps.-Athanasius see note 30 below.

Apollinaris. Thus, there is an own section about Gregory's role in the debate with Apollinaris, containing a main lecture about the *Antir-rheticus adversus Apolinarium* done by Silke-Petra Bergjan and four supporting studies (Part III.3).

f) The minor treatises of GNO III/2—except from *In illud: Tunc et ipse filius*—have been excluded (*Contra fatum*, *De infantibus praemature abreptis* and *De Pythonissa*), simply because of their subject, i.e. because they do not deal with Trinitarian theology.

g) In addition to these analyses of the treatises taken as the basis of the 2008 colloquium it seemed to be useful to take at least partially into account the reception history of Gregory's Trinitarian treatises as well as the reception of his other works. So the reader will find five supporting studies in reference to this subject at the end of these proceedings (Part III.4). The editors are pleased about being able to present the contribution of Tina Dolidze and Ekvtime Kochlamazashvili who unfortunately had to cancel their personal attendance as a result of the armed conflict between the Georgian Republic and Russia in August 2008, but who kindly provided their article on the Old Georgian translations of Gregory's works to be read out at the colloquium.

h) It may be surprising that Basil, *Epistula* 38 viz. Gregory of Nyssa, *Ad Petrum de differentia essentiae et hypostaseos* does not appear among the treatises analysed in the present volume. This, of course, is not because the editor Volker H. Drecoll wants to impose the result of his own approach on the interested reader. However, since the outcome of the panel discussion held at the Tübingen colloquium shows different possible interpretations concerning the letter's authorship, there is no special section about this writing in the present volume. Johannes Zachhuber, Thomas Böhm and Volker H. Drecoll discussed the problem intensively and in a controversial manner. The results of their debate should be integrated into a wider strategy of further research; they are summarized as the following:

i. Hübner's argument according to which Basil's concept of οὐσία is that of a Stoic ὑλικὸν ὑποκείμενον while Gregory's concept is different and close to that of Aristotle¹⁷ is not convincing. Οὐσία in Basil can-

¹⁷ Cf. Reinhard Hübner: "Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilios: Zum unterschiedlichen Verständnis der οὐσία bei den kappadozischen Brüdern," in: *Epektasis: Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, ed. by Jacques Fontaine and Charles Kannengiesser (Paris: Beauchesne, 1972), 463–490.

not be reduced to a ὑποκείμενον without qualities. Basil denies such a trial explicitly¹⁸ and adds that we should εἶδεῖν ὅτι πάντα τὰ περὶ αὐτὴν (scil. a nature somehow without qualities that may be the subject of a vain research) θεωρούμενα εἰς τὸν τοῦ εἶναι κατατέτακται λόγον, συμπληρωτικὰ τῆς οὐσίας ὑπάρχοντα.¹⁹ Thus he even refutes an interpretation of Gen 1:2 according to which the invisible earth means matter without qualities, shaped by God during the creation.²⁰ In this context he reports the philosophical background of this idea which is unbiblical in Gregory's view.²¹ In his refutation of Eunomius, Basil declares that not even in the case where a predicate seems to signify the ὑποκείμενον it shows the οὐσία.²² This clarifies why Basil in his explanation of the common substance of Peter and Paul adds that only then, only in right that example he uses οὐσία in the sense of a ὑλικὸν ὑποκείμενον, i.e. regarding the material aspect.²³ That is not a general definition but a remark which explains why there is an identity of οὐσία in this example.²⁴ Shortly before, Basil states the identity of the οὐσία of human beings ἐν τοῖς πλείστοις ("in the most aspects" [scil. that may be expressed by names]), while in the ἰδιώματα, i.e. in the person's individual characteristics, humans differ from each other.²⁵ Thus οὐσία is close to the κοινόν where all human beings have the same qualities. The assumption that in Basil's thought οὐσία is something without qualities clearly destroys the link between the κοινόν and the οὐσία, which is essential for Basil's Trinitarian thought. Even if we cannot fix the οὐσία with any denomination we can describe it by using the biblical names: God and Light, for example,

¹⁸ Cf. Basil, *Homilia in Hexaemeron* I 8 (GCS N.F. 2, 15,3–6 Amand de Mendieta / Rudberg).

¹⁹ Basil, *Homilia in Hexaemeron* I 8 (GCS N.F. 2, 15,6–8 Amand de Mendieta / Rudberg).

²⁰ Cf. Basil, *Homilia in Hexaemeron* II 2 (GCS N.F. 2, 23,9–12 Amand de Mendieta / Rudberg).

²¹ Cf. the polemical introduction in Basil, *Homilia in Hexaemeron* II 2 (GCS N.F. 2, 23,6–9 Amand de Mendieta / Rudberg), the explanation of the philosophical background is given in Basil, *Homilia in Hexaemeron* II 2 (GCS N.F. 2, 24,1–12 Amand de Mendieta / Rudberg), and in this refuted opinion οὐσία is a synonym of ὑποκείμενον (GCS N.F. 2, 24,10f. Amand de Mendieta / Rudberg).

²² Cf. Basil, *Adversus Eunomium* II 9 (SC 305, 38,24–27 Sesboüé).

²³ Cf. Basil, *Adversus Eunomium* II 4 (SC 305, 20,11f. Sesboüé).

²⁴ This is the case even for the example given in Basil, *Homilia in Hexaemeron* VI 3 (GCS N.F. 2, 91,12–19 Amand de Mendieta / Rudberg).

²⁵ Cf. Basil, *Adversus Eunomium* II 4 (SC 305, 18,3–7 Sesboüé).

are appropriate names of the οὐσία viz. the κοινόν,²⁶ but of course they do not simply signify the οὐσία.

Hübner's view is methodologically problematic because it reduces the complex argumentation of *Adversus Eunomium* and other texts to one single concept from which *Epistula* 38 differs (and this is based on an opposition of philosophical concepts). This leads to the methodological purpose that a question of authenticity should not be decided on the basis of one isolated term, not even on the basis of a very important one.²⁷

ii. The hypothesis of Hübner was widely accepted for approximately 20 years after its publication in 1972. This provoked the critical remarks of Jürgen Hammerstaedt, Wolf-Dieter Hauschild and Volker H. Drecoll²⁸ in the nineties. The monograph of the latter on Basil of Caesarea aimed at putting into question Gregory's authorship of *Epistula* 38, which should not be regarded as a self-evident fact. Besides, methodologically the chapter of the last-mentioned monograph pursued a broader strategy than the anterior analyses offered. Not only one important term or the general closeness (or distance) of the letter's ideas to Basil's thought was reconsidered, but further questions should also be taken into consideration: the manuscript tradition and the external evidence, the lexicography, stylistic aspects, dogmatic reasons, and the place in the historical context. It may be sufficient just to remember the main results of these deliberations:

- Die äußere Überlieferung spricht etwas mehr für Basilius als für Gregor.

²⁶ Cf. Basil, *Adversus Eunomium* II 28 (SC 305, 116,27–118,42 Sesboüé).

²⁷ Hübner: "Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius" (see note 17), 465f. adds as further argument that the example given in epist. 38,7 cannot be used by Basil because it seems dangerously close to Sabellianism. But here again the comparison is not understood in an appropriate manner, the "tertium comparationis" is just the coincidence of difference and identity, not the link between difference and ἐπίνοια.

²⁸ Jürgen Hammerstaedt: "Zur Echtheit von Basiliusbrief 38." In: *Tesserae: Festschrift für J. Engemann*, ed. by Ernst Dassmann. Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 18 (Münster: Aschendorff, 1991), 416–419; Wolf-Dieter Hauschild: *Basilius von Caesarea, Briefe*, eingeleitet, übersetzt und erläutert. Erster Teil. Bibliothek der Griechischen Literatur 32 (Stuttgart: Hiersemann, 1990), especially 182–189; Drecoll: *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea* (see note 13), 297–331.

- Wortschatz und Sprachgebrauch stimmen mit Basilius sehr gut überein, besondere Wendungen, die Gregor charakteristisch von Basilius abheben, finden sich gerade nicht, so daß Basilius als Autor etwas wahrscheinlicher ist.
- Der Stil fällt gegenüber anderen Werken des Basilius auf und ähnelt vielleicht etwas mehr dem Stil Gregors.
- Inhaltlich gehört ep. 38 auf jeden Fall zum Denken des Basilius und unterscheidet sich charakteristisch von *Ad Eustathium*.²⁹

This quotation shows that a cautious weighing up of two possible solutions to the problem is needed. 15 years after the publication of Drecoll's dissertation, it could be added that the comparison with *Ad Eustathium* is not sufficient for Gregory's entire Trinitarian thought (although this text had been well chosen because of the fact that *Ad Eustathium* also appears as one of Basil's letters). The differences between the minor treatises are too strong for doing so. But even 15 years later, it is quite clear that it is not enough to show any resemblance of selected terms or passages with other passages either of Basil or of Gregory.³⁰ Thus every contribution to the question of the authorship of *Epistula* 38 should be a cautious weighing up. It should take into account the different levels mentioned above, not taking the authorship of Gregory simply as granted.³¹

²⁹ Drecoll: *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea* (see note 13), 329.

³⁰ This may be said for any question of authenticity or ascription to an author. It should be added that every ascription of an anonymous (or a pseudonymous) text should take into consideration alternative solutions which are also possible. Therefore not only the closeness of certain thoughts or expressions, e.g. of Ps.-Basil, *Adversus Eunomium* IV-V, with some crucial points of Apollinaris' theology (cf. Franz X. Risch: *Pseudo-Basilius, Adversus Eunomium* IV-V: Einleitung, Übersetzung und Kommentar. Supplements to Vigiliae Christianae 16 [Leiden: Brill, 1992], 12) or of Ps.-Athanasius, *Oratio contra Arianos* IV with fragments of Apollinaris or pseudonymous texts reckoned as "Apollinaristic" (cf. Markus Vinzent: *Pseudo-Athanasius, Contra Arianos* IV: Eine Schrift gegen Asterius von Kappadokien, Markell von Ankyra, Eusebius von Cäsarea und Photin von Sirmium. Supplements to Vigiliae Christianae 36 [Leiden: Brill, 1996], x and 89 note 1) are sufficient for assuming that the works may be written by Apollinaris. Even a couple of parallel thoughts to certain texts of the forties or fifties do not allow to simply place such texts in this time, if the alternative possibility of placing them for instance in the eighties or nineties of the fourth century is not discarded.

³¹ So do, e.g., Lucian Turcescu: *Gregory of Nyssa and the Concept of the Divine Persons* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 47 (without arguments); Anna M. Silvas: *Gregory of Nyssa, The Letters*, introduction, translation and commentary.

iii. Zachhuber went a step further. He takes into consideration all four levels mentioned above, but his weighing up of the arguments ends with a different conclusion:

- The manuscript tradition does not allow any definite conclusion regarding the question of authorship.³²
- A re-examination of the lexicography shows many words that are found frequently in Gregory's works, but which are missing in or are seldom used by Basil. The technical terminology of the Trinitarian thought and philosophical concepts occurring in *Epistula* 38 cannot or can only hardly be found in Basil's work.³³
- Even the style is close to Gregory, which can be seen in his use of epitheta or the comparison of some sentences.
- The theology of the treatise perfectly fits the development of Basil's thought in the seventies. But perhaps it was Gregory who fulfilled a remarkable gap in his brother's work. For this assumption we could compare Gregory's continuation of Basil's fight against Eunomius or his explanation of the Hexaemeron. From Zachhuber's point of view, this would explain the closeness to the thought of Basil as the addressee Peter, who is known for having insisted on Gregory's duty of pursuing the work of his dead brother.³⁴

Zachhuber maybe is right when pointing out that it is not appropriate just to show that there is no clear evidence for excluding Basil as the author of *Epistula* 38.³⁵ At the same time it is well worth remembering that Gregory should not simply be assumed as the author. Three points of Zachhuber deserve further examination:

Supplements to *Vigiliae Christianae* 83 (Leiden: Brill, 2007), 247f. (without taking into account the arguments of Hammerstaedt, Hauschild or Drecoll).

³² Cf. Johannes Zachhuber: "Nochmals: Der '38. Brief' des Basilius von Caesarea als Werk des Gregor von Nyssa," *Zeitschrift für Antikes Christentum* 7 (2003), (73–90) 74.

³³ Cf. Zachhuber: "Nochmals: Der '38. Brief' des Basilius von Caesarea als Werk des Gregor von Nyssa" (see note 32), 80–84.

³⁴ Vgl. Peter in *Epist.* 30,6 (GNO VIII/2², 91,8–15 Pasquali).

³⁵ Cf. Zachhuber: "Nochmals: Der '38. Brief' des Basilius von Caesarea als Werk des Gregor von Nyssa" (see note 32), 77.

α) Zachhuber mentions three preliminary arguments in favour of Gregory's authorship:³⁶

- The format and the genre of *Epistula* 38 are comparable to the Trinitarian minor treatises of Gregory while an equivalent in the work of Basil is missing.
- The comparison of the divine Trinity with three individual men occurs regularly in Gregory. In Basil it cannot be found.
- Names can be used for the common or for the individual predicates. This is typical for Gregory, while in Basil's thought names are linked to the *ιδιώματα*.

To these arguments it can be replied:

- Of course, if Basil was the author of *Epistula* 38, exactly this text could be the sample of further similar treatises of Gregory.
- The comparison of the Trinity with three individual men was invented by Basil.³⁷
- The theory of the impact of names in *Adversus Eunomium* II 4 could be compared with that in *Adversus Eunomium* II 9³⁸—there are, of course, names for the *κοινόν*.

These preliminary arguments are no striking evidence for Gregory's authorship, but could be well suited to Basil as well.

β) Of course, the extent of the Trinitarian works of Gregory and as a consequence of this the number of the words used in Trinitarian contexts should be taken into account. The mere number of words in his related works is considerably bigger than that in Basil's writings on Trinitarian theology. Therefore it does not astonish at all that a word that occurs just once in Basil can be found in Gregory three or more times. The same relation also may be assumed if a word occurs in Gregory, but is completely missing in Basil. If a word occurs only once

³⁶ Cf. Zachhuber: "Nochmals: Der '38. Brief' des Basilios von Caesarea als Werk des Gregor von Nyssa" (see note 32), 79.

³⁷ Cf. not only Basil, *Adversus Eunomium* II 4 (SC 305, 18,1–22,42 Sesboüé), but explicitly as explanation of the difference between οὐσία and ὑπόστασις Basil, *Epistula* 214,4 (CUFr, Lettres 2, 205,8–11 Courtonne), cf. even Basil, *De spiritu sancto* XVII,41 (SC 17^{bis}, 392,7–15 Pruche).

³⁸ Cf. Drecoll: *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilios von Cäsarea* (see note 13), 63–65.

or twice in Gregory, it is just a matter of course that it can be missing in Basil (at least in a comparable Trinitarian context).

γ) Explaining the internal connection of *Epistula* 38 with Basil's thought by the hypothesis that Gregory wished to fulfill a gap in Basil's work using the concepts developed by his brother, Zachhuber proposes Gregory as the author—but as a heavily dependent author who tries to express the thought of another thinker. This argument can also be turned around: Maybe Basil could have left a paper about the difference between οὐσία and ὑπόστασις. So Gregory could have been a kind of redactor, spreading this paper (perhaps even under his brother's name). Of course, both solutions are quite speculative, but they have a common point: Perhaps the alternative "Gregory or Basil?" keeps us from understanding the *Epistula* 38 as the important bridge between the two brothers.³⁹

This leads to the following duties of further research:

- The manuscript tradition of the minor treatises should be re-examined. The edition of Müller in GNO III/1 is not very trustworthy in this case,⁴⁰ and the edition of Basil's letters done by Yves Courtonne and for *Epistula* 38 improved by Forlin Patrucco should be examined while taking in consideration the results of Paul J. Fedwick.⁴¹
- The lexicographical analyses of Gregory's works should take into account the dependence on Basil even in a philological sense. This could be a further step, adding the use of the words in the works of Basil to the items of the *Lexicon Gregorianum*.

³⁹ Cf. Drecoll: *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea* (see note 13), 331: "Will man trotzdem an der Autorschaft Gregors festhalten, dann wird man die Abhängigkeit Gregors von Basilius betonen müssen, die sich terminologisch wie inhaltlich manifestiert hätte."

⁴⁰ Cf. for Gregory's *Ad Graecos*: Alessandro Capone: "Un nuovo testimone dell'Ad Graecos di Gregorio di Nissa," *Rudiae. Ricerche sul mondo classico* 16–17 (2004–2005), 145–170 and for Gregory in general the various contributions of Michele Bandini: "Nota critica a Gregorio Nisseno (Epist. 18.7)," *Studi classici e orientali* 46/2 (1997), 737–739; idem: "Contributi a Gregorio Nisseno," in: *Scritti in ricordo di Giacomo Bona*. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli studi della Basilicata 9 (Potenza: Università della Basilicata, 1999), 17–30; idem: "Note sulla tradizione e sul testo di Gregorio Nisseno," *Rivista di filologia e di istruzione classica* 128 (2000), 323–327; idem: "Quattro note a Gregorio Nisseno," *Prometheus* 28 (2002), 61–63; idem: "Note al Contra Eunomium di Gregorio Nisseno," *Prometheus* 28 (2002), 229–232.

⁴¹ Cf. Paul J. Fedwick: *Bibliotheca Basiliana Universalis: A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea*. Vol. 1: The Letters (Turnhout: Brepols, 1993), 620–623.

- Intensive research in style and modes of expression are missing for Basil as well as for Gregory. For Basil, especially the *Homiliae* and his *Homiliae in Psalmos* require a critical edition.
- The dependence of Gregory of Nyssa on his brother and Gregory's aim to improve Basil's work should be carefully analysed, e.g. for the exegesis of the Hexaemeron, the controversy against Eunomius, but also for the interpretation of the Psalms, the letters between the brothers and for the role of Gregory of Nyssa on the Council of Constantinople in 381.

The duties of this further research can and will be done only step by step. The analyses of Gregory's minor treatises presented in this volume may be a useful contribution to this work.

To complete this volume there is a German translation of Gregory's *Ad Eustathium*, *Ad Graecos*, *Ad Ablabium*, *Ad Simplicium*, *Adversus Macedonianos*, and *De deitate filii et spiritus sancti* worked out by Volker H. Drecoll (Part I). Since the German version is supposed to be a help for the understanding of the Greek texts it follows the original closely and therefore gives a rather literal—maybe less elegant—translation. However, the editors are sure that these translations will be useful for further research on Gregory's minor treatises.

At the end of this introduction, the editors of the present volume would like to express their sincere thanks to all persons who made the colloquium of 2008 and the publication of the present volume possible.

First of all, Thomas Böhm deserves special thanks for organising the marvellous day in Freiburg where the papers on the Apollinarian debate were given whilst looking up to the amazing towers of the Freiburg cathedral. Böhm also supported the arrangement of the programme in advance. All colleagues who gave main lectures supported the editors of the present volume by reading and judging the papers before publication. Of course, the individual approach was preserved. So this volume does not represent the editors' opinion, but documents the revised papers given at the colloquium.

During the preparation of the colloquium the editors were supported by several students and assistants. They owe a debt of gratitude to Mirjam Kudella, Miriam Jetter, Johanna Jebe, Jonathan Hörger,

Janina Wahl, Peer Otte, Lukas Lorbeer, Benjamin Gleede, and Cornelius Vollmer for their valuable assistance. The English papers of the non-native speakers were slightly revised by John Alistair Kühne and Svenja Alpen.

Finally the editors would like to express their gratitude towards Jan den Boeft and the entire board of the Supplements to *Vigiliae Christianae* for encouraging the publication of the proceedings and accepting the manuscript for this series. Mattie Kuiper from Brill publishers not only was a helpful and complaisant partner, but also showed great personal interest in the subject. She supported the venture intensively—from the first day of the colloquium until the publication of the present volume. Thus the already proved tradition “Gregory of Nyssa at Brill” is continued—and may be continued in the future.

Tübingen, July 2010

Volker Henning Drecoll
Margitta Berghaus

LIST OF PARTICIPANTS / TEILNEHMERLISTE

Theodoros Alexopoulos, Athens (Greece)
George Arabatzis, Athens (Greece)
Francisco Bastitta Harriet, Buenos Aires (Argentina)
Margitta Berghaus, Tübingen (Germany)
Silke-Petra Bergjan, Zürich (Switzerland)
Thomas Böhm, Freiburg (Germany)
Konstantinos Bosinis, Athens (Greece)
Alessandro Capone, Lecce (Italy)
Matthieu Cassin, Paris (France)
Ann Conway-Jones, Birmingham (United Kingdom)
Vladimir Cvetkovic, St Andrews (United Kingdom)
Tina Dolidze, Tbilisi (Georgia)
Scot Douglass, Colorado (USA)
Volker Henning Drecol, Tübingen (Germany)
Brian Duvick, Colorado (USA)
Christophe Erismann, Cambridge (United Kingdom)
Benjamin Gleede, Tübingen (Germany)
Matthias Hoch, Tübingen (Germany)
Piet Hein Hupsch, Meemstede (Netherlands)
Johanna Jebe, Tübingen (Germany)
Miriam Jetter, Tübingen (Germany)
Lenka Karfíková, Praha (Czech Republic)
Tamaz Kochlamazashvili, Tbilisi (Georgia)
Judith Kovacs, Charlottesville (Virginia)
Mirjam Kudella, Tübingen (Germany)
Mattie Kuiper, Leiden (Belgium)
Marcello La Matina, Macerata (Italy)
Johan Leemans, Leuven (Belgium)
George Lekkas, Thrakomakedones (Greece)
Sandra Leuenberger-Wenger, Zürich (Switzerland)
Morwenna Ludlow, Exeter (United Kingdom)
Yuejun Luo, Harbin (China)
Giulio Maspero, Roma (Italy)
Ekkehard Mühlenberg, Göttingen (Germany)
Joseph S. O'Leary, Tokyo (Japan)

Ari Ojell, Helsinki (Finland)
Robin Orton, London (United Kingdom)
Peer Otte, Tübingen (Germany)
Georgios Panagopoulos, Patras (Greece)
Andrew Radde-Gallwitz, Chicago (USA)
Ilaria Ramelli, Milano (Italy)
Jochen Rexer, Tübingen (Germany)
Adolf Martin Ritter, Heidelberg (Germany)
Ralf Sedlak, Göttingen (Germany)
Lara Sels, Gent (Belgium)
Fabian Sieber, Erfurt (Germany)
Anna Silvas, New England (Australia)
Judit Tóth, Debrecen (Hungary)
Janina Wahl, Tübingen (Germany)
Johannes Zachhuber, Oxford (United Kingdom)

LIST OF ABBREVIATIONS

ACO	Acta Conciliorum Oecumenicorum
AGLB	Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel
BHG	Bibliotheca hagiographica Graeca
BSGRT	Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana
CAG	Commentaria in Aristotelem Graeca
CChr.SG	Corpus Christianorum. Series Graeca
CChr.SL	Corpus Christianorum. Series Latina
CFHB	Corpus fontium historiae Byzantinae
CPG	Clavis Patrum Graecorum
CSCO	Corpus scriptorum Christianorum orientalium
CSCO.S	Corpus scriptorum Christianorum orientalium. Scriptores Syri
CUFr	Collection des Universités de France
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten (drei) Jahrhunderte
GCS N.F.	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten (drei) Jahrhunderte. Neue Folge
GNO	Gregorii Nysseni Opera
JThS	Journal of Theological Studies
OECT	Oxford Early Christian Texts
PG	Patrologia Graeca (Migne)
PhAnt	Philosophia antiqua
PL	Patrologia Latina (Migne)
PTS	Patristische Texte und Studien
SC	Sources Chrétiennes
SCBO	Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis
StT	Studi e testi
SVF	Stoicorum veterum fragmenta
SVigChr	Supplements to Vigiliae Christianae

PART ONE

TRANSLATIONS

VOLKER HENNING DRECOLL

I.1 *AD EUSTATHIUM, DE SANCTA TRINITATE*
(GNO III/1, 3–16 MÜLLER)—GREGOR, BISCHOF VON NYSSA:
AN EUSTATHIUS ÜBER DIE HEILIGE TRINITÄT

Es ist zwar auch bei Euch allen, die ihr der Heilkunst nachgeht, eine menschenfreundliche Bemühung vorhanden, und mir scheint von allem, wonach im Leben gestrebt wird, der, der Eure Wissenschaft voranstellt, das angemessene Urteil zu erlangen und nicht zu verfehlen, was sich gehört, wenn das Wertvollste von allem, das Leben, dann zu fliehen und schmerzlich ist, wenn es nicht möglich ist, dieses mit Gesundheit zu führen; das aber, was für Gesundheit sorgt, ist eure Kunst. Aber du hast die Wissenschaft als eine besonders geschickte, und du vergrößerst dir selbst die Grenzen der Menschenliebe, in dem du die Gabe, die aus der Kunst kommt, nicht auf die Körper einschränkst, sondern auch die Wiederherstellung der seelischen Krankheiten bedenkst. Dies sage ich nicht nur, indem ich den Aussagen der meisten folge, sondern auch aus meiner eigenen Erfahrung unterrichtet, in vielen anderen Dingen sowie besonders nun in der unaussprechlichen Bosheit unserer Feinde. Die hast du in guter Weise als gegen unser Leben anfließende Strafe eines schlimmeren Stromes aufgelöst und diese schwere Entzündung unseres Herzens [GNO III/1; p. 4] durch das Daraufgießen aufmunternder Worte vertrieben. Ich nämlich blickte auf den entsprechenden und vielfältigen Versuch der Feinde gegen uns und glaubte, dass man schweigen und mit Ruhe das Getane aufnehmen müsse und sich nicht denen entgegenstellen dürfe, die mit der Lüge bewaffnet sind, dieser üblen Waffe, die auch oftmals die Lanze durch die Wahrheit hindurchstößt. Du aber tatest recht daran, dazu aufzufordern, nicht die Wahrheit preiszugeben, sondern die Betrüger zu überführen, damit nicht viele Schaden leiden, weil die Lüge anstelle der Wahrheit Beifall erlangt.

Es schienen mir nämlich diejenigen, die den rücksichtslosesten Hass gegen uns aufnahmen, etwas zu tun, was der Äsopfabel ähnlich ist: Wie nämlich jener den Wolf gewisse Anklagen gegen das Lamm vorbringen ließ, weil er [scil. der Wolf] sich ja vor dem Anschein scheute, ohne gerechten Vorwand den zu vernichten, der kein Leid verursacht hat, wobei indes das Schaf jeden aus Verleumdung angeführten Grund sehr wohl ausräumte, der Wolf jedoch um nichts weniger in seinem

Ansturm nachließ, vielmehr im Rechtsverfahren unterlag, mit den Zähnen aber siegte—ebenso erdichten die, die Hass auf uns haben, als würde man sich um eines der guten Dinge bemühen, vielleicht aus Scham, ohne Grund zu hassen zu scheinen, Gründe und Anklagen gegen uns und bleiben bislang bei keinem der gesagten Dinge, sondern sagen nun zwar dies, nach kurzer Zeit aber etwas anderes und wiederum etwas Drittes als den Grund für die Abneigung gegen uns. Es gelang ihnen aber bei keinem die Bosheit, sondern wenn sie mit dem einen [GNO III/1; p. 5] Anklagepunkt aufhören, klammern sie sich an einen anderen und anstelle von jenem wiederum nehmen sie einen anderen auf. Auch wenn alle Anklagepunkte aufgelöst worden wären, würden sie nicht mit dem Hassen aufhören. Sie erheben den Vorwurf, dass von uns drei Götter verehrt werden, und lassen die Ohren der meisten davon wiederklingen und hören nicht auf, glaubhaft diese Verleumdung zu verbreiten. Aber es streitet über die Maßen für uns die Wahrheit, weil wir sowohl in der Öffentlichkeit vor allen als auch im Privaten vor denen, die uns begegnen, darlegen, dass jeder, der drei Götter behauptet, von uns mit dem Anathem belegt und nicht für einen Christen gehalten wird. Aber wenn sie dies hören, ist ihnen gegen uns sofort der Sabellius zur Hand, und unserer Argumentation wird die Krankheit von jenem angeschwätzt. Und auch dagegen wiederum bringen wir die gewohnte Waffe vor, <nämlich> die Wahrheit, indem wir darlegen, dass wir in gleicher Weise wie den Judaismus auch diese Häresie verabscheuen.

Was nun? Gaben sie nach so vielen Versuchen ermattet Ruhe? Keineswegs. Sondern sie werfen uns Neuerung vor, wobei sie die Anklage gegen uns so konstruieren: Sie beschuldigen uns, dass wir, obwohl wir drei Hypostasen bekennen, eine einzige Güte, eine einzige Kraft und eine einzige Gottheit behaupten. Und sie sagen damit etwas, was nicht außerhalb der Wahrheit liegt; wir sagen es nämlich. Aber sie bringen das anklagend vor, weil ihre Gewohnheit dies nicht beinhalte und die Schrift nicht zustimme. Was sagen wir also darauf? Wir meinen, dass es nicht richtig ist, die bei ihnen vorherrschende Gewohnheit zum Gesetz und zur Richtschnur der richtigen Argumentation zu machen. Wenn nämlich die Gewohnheit zum Erweis der Richtigkeit aussagekräftig ist, ist es bestimmt auch uns erlaubt, die [GNO III/1; p. 6] bei uns vorherrschende Gewohnheit dagegenzustellen. Wenn aber jene diese als Klage einreichen, müssen wir in keiner Weise jenen Folge leisten. Also soll uns die göttlich inspirierte Schrift als Schiedsrichter dienen, und worin auch immer die Lehren als übereinstimmend mit

den göttlichen Worten gefunden werden, dazu wird auch bestimmt die Entscheidung der Wahrheit gelangen. Was also ist die Anklage? Denn zweierlei wird zugleich in der Anklage gegen uns vorgebracht: Das eine ist zwar das Aufteilen der Hypostasen, das andere aber, keine der bei Gott angemessenen Bezeichnungen als Mehrzahl zu zählen, sondern als eine einzige (wie gesagt wird) die Güte und die Macht und die Gottheit und alles dies in der Einzahl zu verkünden. Zu der Teilung der Hypostasen zwar nun verhalten sich wohl die nicht fremdartig, die die Verschiedenheit der Substanzen bei der göttlichen Natur lehren, denn es ist unwahrscheinlich, dass die, die drei Substanzen behaupten, nicht auch bestimmt drei Hypostasen behaupten. Also liegt dies allein in der Anklage, das Verkünden der bei der göttlichen Natur genannten Bezeichnungen in der Einzahl.

Aber dagegen haben wir eine fertige und deutliche Argumentation. Der nämlich, der die verurteilt, die eine einzige Gottheit behaupten, wird notwendigerweise dem zustimmen, der sagt, dass es viele gibt, oder dem, der sagt, dass es keine gibt. Nicht nämlich ist es möglich, neben dem Gesagten etwas anderes zu erfinden. Aber die Lehre der Schrift lässt es nicht zu, viele zu behaupten, wenn sie irgendwo ja auch sagt, die Gottheit in der Einzahl erwähnend: [GNO III/1; p. 7] *Dass in ihm alle Fülle der Gottheit wohnt* [Kol 2,9], und an anderer Stelle: *Das Unsichtbare nämlich von ihm wird von der Erschaffung der Welt an durch die Geschöpfe gedacht und so erblickt, und zwar seine ewige Macht und Göttlichkeit* [Röm 1,20]. Wenn es nun Sache allein derjenigen ist, die an dem vielgötterischen Irrtum erkrankt sind, die Zahl der Gottheiten zu einer Mehrzahl auszudehnen, die gänzliche Leugnung der Gottheit indes Sache der Gottlosen sein dürfte, was für eine Argumentation ist es, die uns damit verleumdet, dass wir die Gottheit als eine einzige bekennen? Aber sie enthüllen den Zweck ihrer Argumentation deutlicher, indem sie bei dem Vater das Gott-Sein annehmen und <der Behauptung>, dass der Sohn ebenso geehrt wird, und gleichzeitig der Benennung „Gottheit“ zustimmen, dass der Geist aber, der mit dem Vater und dem Sohn zusammengezählt wird, nicht mehr ebenfalls zum Begriff der Gottheit dazugenommen wird, sondern dass die Kraft der Gottheit, die vom Vater aus beim Sohn stehenbleibt, die Natur des Geistes von der göttlichen Herrlichkeit absondert. Also müssen auch wir, wie wir es nur können, in Kürze auch zu diesem Gedanken eine Verteidigung vornehmen.

Was also ist nun unsere Argumentation? Als der Herr den Jüngern mündlich den heilbringenden Glauben überliefert, verbindet er mit

dem Vater und dem Sohn auch den Heiligen Geist [vgl. Mt 28,19]. Wir sagen aber, dass das einmal Verbundene in allem die Verbindung hat, nicht nämlich wird etwas, was in einem Punkt zusammengeordnet ist, in anderen abgetrennt. Vielmehr hat bei der lebensschaffenden Kraft, gemäß der unsere Natur vom sterblichen Leben zur Unsterblichkeit verwandelt wird, die Kraft des Geistes, die mit Vater und Sohn zusammengenommen ist, die Eigenschaft, untrennbar zu sein, so auch bei vielen anderen Dingen, wie bei dem Begriff des Guten und des Heiligen und Ewigen, Weisen, Aufrechten, Leitenden, Mächtigen und überhaupt überall bei allen Benennungen, die in Bezug auf das Bessere angenommen werden. [GNO III/1; p. 8] Also glauben wir, dass es richtig ist, zu denken, dass das, was in so vielen hohen und Gott geziemenden Begriffen mit Vater und Sohn verbunden ist, in nichts abgeschieden ist. Auch kennen wir nämlich bei keiner der Benennungen, die im Hinblick auf die göttliche Natur gedacht werden, den Unterschied nach Besser und Schlechter, so dass es angebracht wäre zu glauben, dem Geist die Gemeinsamkeit der Benennungen im unteren Bereich zuzugestehen und trotzdem ihn für unwürdig der höheren zu halten. Denn alle Gott geziemenden Benennungen und Gedanken verhalten sich zueinander dadurch gleichwertig, dass sie hinsichtlich der Bedeutung des Zugrundeliegenden überhaupt nicht differenzieren. Denn nicht führt die Bezeichnung des Guten das Denken auf ein Zugrundeliegendes, auf ein anderes aber die Bezeichnung des Weisen und des Mächtigen und des Gerechten, sondern was auch immer du an Benennungen sagst, in allem ist das Bezeichnete eines, und wenn du Gott gesagt hast, hast du auf denselben verwiesen, an den du mit den übrigen Benennungen gedacht hast. Wenn also alle Benennungen, die zu der göttlichen Natur gesagt werden, im Hinblick auf den Verweis auf das Zugrundeliegende einander gleichviel gelten, als verschiedene das Denken mit einer anderen Betonung auf dasselbe hinlenken, was für einen Grund gibt es, dem Geist die Gemeinschaft mit Vater und Sohn bei den anderen Benennungen zuzugestehen und ihn dann nur von der Gottheit zu entfernen? Es ist nämlich ganz notwendig, entweder auch in diesem ihm die Gemeinschaft einzuräumen oder auch die bei den übrigen nicht [GNO III/1; p. 9] zuzugestehen. Wenn er nämlich in jenen würdig ist, ist er in diesem auf keinen Fall unwürdig. Wenn er aber entsprechend der Argumentation von jenen zu gering ist, um ihm die Gemeinschaft der Benennung „Gottheit“ mit Vater und Sohn zuzugestehen, ist er auch nicht würdig, an irgendeinem anderen der Gott geziemenden Benennungen teilzuhaben. Wenn

die Benennungen durch die in jedem einzelnen betrachtete Betonung betrachtet und miteinander verglichen werden, kommt man bei ihnen zu dem Ergebnis, dass sie nichts haben, das geringer als die Bezeichnung „Gott“ ist; ein Beleg dafür ist aber, dass zwar mit dieser Benennung vieles auch des Darunterliegenden bezeichnet wird, die göttliche Schrift aber eher nicht auf diese Homonymie verzichtet, auch nicht bei den unpassenden Dingen, wenn sie die Götzen mit der Bezeichnung „Gott“ benennt. *Götter* nämlich, sagt sie, *die nicht den Himmel und die Erde gemacht haben*, sollen weggenommen und unter die Erde geworfen werden [vgl. Jer 10,11], und: *Alle*, sagt sie, *Götter der Heiden sind Dämonen* [Ps 95,5 LXX]. Und die Wahrsagerin, die mit ihren Orakeln die gesuchten Seelen zu Saul führte, sagt, dass sie Götter gesehen habe [vgl. 1Sam 28,13]. Aber auch von Bileam, wo er doch Vogelbeschauer und ein Wahrsager war und durch die Hand die Orakel brachte (wie die Schrift sagt [vgl. Num 22,7]) und sich die von den Dämonen stammende Lehre durch die vogelschauerische Tätigkeit verschaffte, [GNO III/1; p. 10] wird von der Schrift erzählt, dass er von Gott beraten wird [vgl. Num 22,7f.]. Und zusammengefasst ist es möglich, dass vieles solches aus den göttlichen Schriften beigebracht wird, weil diese Benennung nichts gegenüber den übrigen Gott geziemenden Benennungen voraus hat, weil (wie gesagt) sie auch bei dem Unpassenden als Homonymie von der Schrift gesagt wird; wir sind aber unterrichtet, dass die Benennung „heilig“ und „unvergänglich“ und „aufrecht“ und „gut“ von der Schrift nirgends gemeinschaftlich im Hinblick auf das, was nicht sein soll, gebraucht wird. Wenn sie also nicht widersprechen, dass der Heilige Geist bei den Benennungen, die in herausgehobener Weise allein bei der göttlichen Natur frommerweise gesagt werden, mit dem Sohn und dem Vater Gemeinschaft hat, was für einen Grund gibt es, zu erreichen, dass er nur in diesem ohne Gemeinschaft ist, woran, wie gezeigt worden ist, in einem gewissen homonymen Gebrauch auch die Dämonen und die Götzen teilhaben?

Aber sie sagen, dass diese Bezeichnung eine ist, die auf die Natur verweist, dass aber die Natur des Geistes hinsichtlich Vater und Sohn ohne Gemeinschaft ist und dass er deswegen auch nicht an der Gemeinschaft dieser Benennung teilhat. Also mögen sie beweisen, durch was sie das erkannt haben, dass er in der Natur abweicht. Wenn es nämlich zwar möglich gewesen wäre, die göttliche Natur selbst für sich selbst zu betrachten und durch das, was erscheint, das, was sich zugehörig verhält, und das Fremdartige herauszufinden, dann bräuchten wir gar keine anderen Argumente oder Belege zur Erfassung des

Gesuchten; weil diese aber höher ist als das Denken der Suchenden, wir aber aufgrund gewisser Hinweise [GNO III/1; p. 11] vermungsweise hinsichtlich der Dinge, die sich unserer Erkenntnis entziehen, Analogieschlüsse ziehen, ist es ganz notwendig, dass wir durch Wirksamkeiten zur Erforschung der göttlichen Natur geleitet werden. Wenn wir also sehen, dass die Wirksamkeiten, die vom Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist bewirkt werden, sich voneinander unterscheiden, vermuten wir aufgrund der Andersartigkeit der Wirksamkeiten, dass auch die bewirkenden Naturen verschieden sind. Es ist nämlich nicht möglich, dass das, was im Begriff der Natur verschieden ist, hinsichtlich der Art der Wirksamkeiten einander gleich wird (weder ist das Feuer kalt, noch wärmt das Eis), sondern gemeinsam mit dem Unterschied der Naturen unterscheiden sich voneinander auch die Wirksamkeiten von diesen. Wenn wir aber denken, dass die Wirksamkeit von Vater und Sohn und Heiligem Geist als eine einzige sich in gar nichts unterscheidet oder abweicht, ist es notwendig, durch die Identität der Wirksamkeit auf das Geeinte der Natur zu schließen. Es heiligen und machen lebendig und trösten und alles solches in gleicher Weise der Vater und der Sohn und der Heilige Geist, und niemand möge der Wirksamkeit des Geistes als Besonderes die heiligende Macht absondern, weil er gehört hat, dass der Heiland im Evangelium zum Vater über die Jünger sagt: *Vater, heilige sie in deinem Namen* [vgl. Joh 17,11.17]. [GNO III/1; p. 12] Ebenso wird aber auch all das andere den Würdigen in gleicher Weise bewirkt vom Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, (alle Gnade und Kraft,) die Wegführung, das Leben, die Tröstung, die Verwandlung ins Unsterbliche, die Veränderung zur Freiheit und wenn sonst noch etwas gut ist, was bis zu uns gelangt. Das Heilsgeschehen, das für uns stattfindet, sowohl in der intelligiblen als auch in der sinnlich wahrnehmbaren Schöpfung,—wenn man durch die Dinge, die von uns erkannt werden, auch hinsichtlich der Dinge, die darüber liegen, etwas erschließen muss—besteht auch selbst nicht ohne die Wirksamkeit und Kraft des Heiligen Geistes, wobei jeder gemäß der eigenen Würde und Bedürftigkeit an der Hilfe teilhat. Wenn nämlich auch die Anordnung und Aufteilung, die sich auf die Dinge bezieht, die oberhalb unserer Natur liegen, unserer Wahrnehmung undeutlich ist, wäre es wohl trotzdem aufgrund der Folgerichtigkeit vernünftiger, jemand stimmte durch das, was uns bekannt ist, der Meinung zu, dass die Kraft des Geistes auch bei jenen Dingen wirksam ist, als dass er entfremdet würde von dem Heilsgeschehen bei den darüber liegenden Dingen. Der nämlich zwar,

der jenes sagt, bringt eine leere und unfertige Blasphemie vor, wobei er diese Unsinnigkeit nicht durch einen Gedankenschluss aufstellt. Der aber, der zustimmt, dass auch die Dinge über uns gemeinsam mit Vater und Sohn durch die Kraft des Geistes verwaltet werden, wird, wenn er sich auf den deutlichen Hinweis in seinem eigenen Leben stützt, dadurch unterstützt. Wenn nämlich die menschliche Natur aus Seele und Leib zusammengemischt ist, die Natur der Engel aber das Leben unkörperlich erhalten hat, wenn der Heilige Geist indessen nur bei den [GNO III/1; p. 13] Körpern wirksam wäre, die Seele aber eine wäre, die die Gnadengabe von ihm nicht aufnehmen könnte, würde jemand wohl daraus den Schluss ziehen, dass—weil die intelligible und unkörperliche Natur in uns über der Kraft des Geistes wäre—auch das Engelleben nicht die Gnadengabe von jenem bräuchte. Wenn aber entsprechend dem Vorgelegten die Gabe des Heiligen Geistes eine Gnadengabe für die Seele ist, unser Seelenzustand aber durch das Intelligible und Ewige irgendwie mit dem engelhaften und unkörperlichen Leben verbunden ist, wer derjenigen, die sich darauf verstehen, die Konsequenz zu betrachten, stimmte wohl nicht zu, dass die ganze intelligible Natur durch die Anordnung des Heiligen Geistes verwaltet wird? Weil nämlich gesagt worden ist: *Gänzlich sehen das Angesicht meines Vaters in den Himmeln* die Engel [Mt 18,10], es aber nicht anders möglich ist, die Hypostase des Vaters zu sehen, es sei denn man schaut unverwandt durch den Abdruck auf sie, der Abdruck der Hypostase des Vaters [vgl. Hebr 1,3] aber der Eingeborene ist, diesem aber wiederum sich niemand nähert, es sei denn, er ist in seinem Verstand durch den Heiligen Geist erleuchtet [vgl. 1Kor 12,3], was wird daraus gezeigt? Dass der Heilige Geist auch nicht von einer einzigen Wirksamkeit, die vom Vater bewirkt wird, getrennt ist. Also zeigt die Identität der Wirksamkeit bei Vater und Sohn und Heiligem Geist deutlich das Unveränderte der Natur, so dass, auch wenn die Benennung „Gottheit“ die Natur bezeichnet, die Gemeinsamkeit des Wesens dafür sprechen wird, dass diese Bezeichnung genau auch zu dem Heiligen Geist passt.

Aber ich weiß nicht, wie die, die alles hinbekommen, zum Aufweis der Natur [GNO III/1; p. 14] die Bezeichnung der Gottheit beibringen, als hätten sie nicht von der göttlichen Schrift gehört, dass eine Natur nicht durch Abstimmung entsteht. Moses aber wurde zum Gott der Ägypter bestimmt, wobei die Anweisung an ihn so lautet: *Als Gott habe ich dich dem Pharao gegeben* [Ex 7,1]. Also bringt die Bezeichnung den Aufweis irgendeiner Fähigkeit, sei es einer darauf

schauenden, sei es einer wirksamen, die göttliche Natur aber bleibt in allen Benennungen, die dabei angesetzt werden, insofern sie ist, unbezeichnet, wie unser Argument lautet. Weil wir gelernt haben, dass er Wohltäter und Richter ist, gut und gerecht und, was sonst so beschaffen ist, sind wir über Unterschiede der Wirksamkeiten unterrichtet, die Natur des Bewirkenden aber können wir durch das Bedenken der Wirksamkeiten eher nicht erkennen. Wenn nämlich jemand eine Definition für jede dieser Benennungen und für die Natur selbst, auf die sich die Benennungen beziehen, gibt, gibt er nicht bei beidem dieselbe Definition; wovon aber die Definition verschieden ist, davon ist auch die Natur unterschiedlich. Also ist das Wesen, für das noch kein Begriff als Bezeichner herausgefunden wurde, zwar eines, die Bedeutung der Benennungen in Bezug auf es, die aufgrund irgendeiner Wirksamkeit oder Würde genannt werden, aber etwas anderes. Dass zwar nun bei den Wirksamkeiten kein Unterschied ist, finden wir aufgrund der Gemeinsamkeit der Benennungen, das Gemeinsame der Natur wird deutlich durch die Identität der Wirksamkeiten [GNO III/1; p. 15] als erwiesen gezeigt. Sei es nun, dass die Gottheit Benennung einer Wirksamkeit ist, dann sagen wir so, wie wir eine Wirksamkeit bei Vater und Sohn und Heiligem Geist behaupten, dass die Gottheit eine ist; sei es, dass die Benennung „Gottheit“ entsprechend den Meinungen der meisten eine solche ist, die die Natur aufweist, dann halten wir mit Recht fest, dass, weil wir in der Natur keine Veränderung finden, aufgrund der Identität der Wirksamkeiten die Heilige Trinität zu einer Gottheit gehört. Wenn aber jemand definierte, dass diese Bezeichnung eine solche sei, die eine Würde aufweist, weiß ich zwar nicht, mit welchem Argument er die Benennung zu einer solchen Bedeutung hinzieht, außer weil es zu hören ist, dass viele solches sagen, sagen aber, damit der Eifer der Gegner gegen die Wahrheit nirgends Platz fände—wobei wir auch zu solcher Annahme gemeinsam mit denen, die es so meinen, herumgetrieben sind—, dass, auch wenn die Benennung eine Würde bezeichnet, die Bezeichnung auch in dieser Hinsicht genau zum Heiligen Geist passen wird. Eine vollständige Würde zeigt nämlich zwar die Benennung „Königsherrschaft“: *Unser Gott aber*, heißt es, *ist ein ewiger König* [Ps 73,12 LXX]. Aber auch bei dem König wird der Sohn, der alles das hat, was dem Vater gehört [vgl. Joh 16,15], auch selbst als König von der heiligen Schrift verkündet [vgl. Joh 18,37], vom Heiligen Geist aber sagt die göttliche Schrift, dass er das Salböl des Eingeborenen ist [vgl. Lk 4,18], wobei sie aufgrund der Übertragung des so Gedachten die Würde des Geistes ver-

deutlicht. Denn so war bei den Alten denen, die zur Königsherrschaft herangeführt wurden, das Salböl, das ihnen gegeben wurde, ein Zeichen dieser Würde. Wenn das geschehen war, war die Wirkung von jenem eine Veränderung von der eigenen Niedrigkeit zum Vorrang an Macht, und [GNO III/1; p. 16] der, der dieser Gabe für wert erachtet worden war, nahm nach der Salbung einen anderen Namen an, wobei er anstatt des normalen Menschen Gesalbter des Herrn genannt wurde. Deswegen wurde, damit die Würde des Heiligen Geistes am ehesten den Menschen gezeigt würde, von der Schrift als ein Zeichen der Königsherrschaft auch das Salböl genannt, wobei wir lernen, dass der Heilige Geist Gemeinschaft mit der Herrlichkeit und Königsherrschaft des eingeborenen Gottessohnes hat. Wie es nämlich bei den Menschen nicht möglich war, zur Königsherrschaft zu gelangen, es sei denn vorher würde das Salböl verliehen, so weist die Aussage aufgrund der Übertragung der Benennungen bei uns die gleiche Kraft auf, dass auch die Königsherrschaft des Sohnes nicht getrennt von der Würde des Heiligen Geistes begriffen wird. Deswegen wird er auch richtig als Gesalbter bezeichnet, weil diese Benennung den Aufweis des untrennbaren und ohne Abstand gegebenen Zusammenhangs mit dem Heiligen Geist verschafft. Wenn nun der eingeborene Gott zwar gesalbt ist, der Heilige Geist aber das Salböl ist, die Bezeichnung des Gesalbten aber die königliche Macht aufweist, Zeichen der Königsherrschaft aber die Salbung ist, hat der Heilige Geist also auch an der Würde teil. Wenn nun manche sagen, dass die Benennung „Gottheit“ eine ist, die eine Würde offenbart, es aber erwiesen ist, dass der Heilige Geist in diesem Gemeinschaft hat, wird das, was an der Würde teilhat, also gänzlich auch an der Benennung, die diese aufzeigt, teilhaben.

I.2 *AD GRAECOS, EX COMMUNIBUS NOTIONIBUS*
(GNO III/1, 19–33 MÜLLER)—GREGOR, BISCHOF VON NYSSA:
WIE WIR BEI DER BEHAUPTUNG DREIER PERSONEN IN
DER GOTTHEIT NICHT DREI GÖTTER BEHAUPTEN—AN
DIE GRIECHEN VON DEN ALLGEMEINBEGRIFFEN

Wenn die Bezeichnung „Gott“ eine Person bezeichnen würde, würden wir bei der Behauptung dreier Personen notwendigerweise drei Götter behaupten; wenn aber die Bezeichnung „Gott“ ein Wesen bezeichnet, bekennen wir ein einziges Wesen der Heiligen Trinität und lehren dabei natürlich einen einzigen Gott, weil das <Wort> „Gott“ die eine Bezeichnung des einen Wesens ist. Deswegen handelt es sich auch folgerichtig aufgrund des Wesens und des Namens um einen Gott—und nicht um drei. Auch sagen wir nämlich nicht „Gott und Gott und Gott“, wie wir sagen: „Vater und Sohn und Heiliger Geist“; dabei wenden wir bei den Namen, die die Personen bezeichnen, die Konjunktion „und“ an, weil die Personen nicht dieselben sind, sondern vielmehr entsprechend der Bedeutung der Namen andersartig und voneinander verschieden; bei der Bezeichnung „Gott“ aber verwenden wir, weil sie eine Bezeichnung des Wesens ist aufgrund einer ihr zukommenden Eigenschaft, nicht die Konjunktion „und“, so dass wir sagen würden „Gott und Gott und Gott“, weil es dasselbe Wesen ist, um dessen Personen es sich handelt und das die Bezeichnung Gott bezeichnet. Deswegen ist es auch derselbe Gott; bei demselben und bei der Bezeichnung desselben wird die Konjunktion „und“ aber niemals verwandt.

[GNO III/1; p. 20] Wenn wir aber vom Vater als Gott und vom Sohn als Gott und vom Heiligen Geist als Gott sprechen oder von Gott als Vater und Gott als Sohn und Gott als Heiligem Geist, verbinden wir gedanklich mit der Konjunktion „und“ die Bezeichnungen der Personen wie Vater, Sohn, Heiliger Geist, damit <es lautet>: „Vater und Sohn und Heiliger Geist“, d.h. Person und Person und Person, weswegen es <sich> auch um drei Personen <handelt>. Die Bezeichnung „Gott“ aber wird absolut und gleichermaßen bei jeder der Personen ohne die Konjunktion „und“ gebraucht, so dass wir nicht sagen können „Gott und Gott und Gott“, sondern die Bezeichnung denken, wobei sie zwar an [zweiter und] dritter Stelle mit dem <jeweiligen>

Namen ausgesprochen wird wegen der zugrundeliegenden Personen; dabei ist sie aber der zweiten und dritten Nennung ohne die Konjunktion „und“ hinzugefügt, weil es sich nicht hier um einen, dort um einen anderen Gott handelt. Nicht nämlich ist der Vater in der Hinsicht Gott, in der er als Vater die Verschiedenheit zum Sohn bewahrt; dann nämlich wäre der Sohn nicht Gott; wenn nämlich der Vater gerade deshalb Gott wäre, weil der Vater Vater ist, wäre der Sohn nicht Gott, weil der Sohn nicht Vater ist; wenn aber der Sohn Gott ist, ist er es nicht deshalb, weil er Sohn ist. Ebenso ist auch der Vater nicht, weil er Vater ist, Gott, sondern weil es sich um ein solches Wesen handelt, zu dem Vater und Sohn gehören und dessentwegen der Vater Gott und der Sohn Gott und der Heilige Geist Gott ist. Wenn indes das Wesen nicht auf jede der Personen aufgeteilt wird, so dass wir auch entsprechend den Personen drei Wesenheiten hätten, ist es klar, dass auch die Bezeichnung, die das Wesen bezeichnet, d.h. die Bezeichnung „Gott“, nicht zu der Aussage, dass es drei Götter sind, aufgeteilt werden wird. Aber wie der Vater Wesen ist, der Sohn Wesen, der Heilige Geist Wesen ist und es nicht drei Wesenheiten sind, so ist auch der Vater Gott, der Sohn Gott, der Heilige Geist Gott, und sind es nicht drei Götter. Ein und derselbe nämlich ist Gott, weil es auch ein und dasselbe Wesen ist, wenn [GNO III/1; p. 21] auch jede der Personen „wesenhaft“ und „Gott“ genannt wird. Entweder ist es nämlich nötig, drei Wesenheiten zu behaupten von Vater und Sohn und Heiligem Geist, weil jede der Personen ein Wesen ist, was äußerst unvernünftig ist, weil wir auch nicht behaupten, dass Petrus und Paulus und Barnabas drei Wesenheiten sind—es handelt sich nämlich um ein und dasselbe Wesen bei solchen Personen—, oder wir sprechen von einem Wesen, zu dem Vater und Sohn und Geist gehören; gleichwohl verstehen wir jede der Personen als wesenhaft und behaupten so zu recht und folgerichtig einen einzigen Gott, wenn wir auch glauben, dass jede der Personen Gott ist, wegen der Gemeinsamkeit des Wesens.

Wie wir nämlich, weil der Vater und der Sohn und der Heilige Geist sich unterscheiden, von drei Personen bei Vater und Sohn und Heiligem Geist sprechen, so sagen wir, weil sich hinsichtlich des Wesens der Vater nicht vom Sohn und vom Heiligen Geist unterscheidet, dass das Wesen von Vater und Sohn und Heiligem Geist eines ist. Wenn es nämlich dort, wo es einen Unterschied gibt, eine Dreiheit gibt wegen des Unterschieds, dann gibt es dort, wo eine Identität ist, wegen der Identität eine Einheit; es gibt aber die Identität der Personen im Bereich des Wesens; also handelt es sich bei ihnen hinsichtlich

des Wesens um eine Einheit. Wenn es sich aber entsprechend dem Wesen bei der heiligen Trinität um eine Einheit handelt, ist es klar, dass dies auch hinsichtlich der Bezeichnung „Gott“ gilt. Dieses nämlich, was das Wesen bezeichnet, zeigt nicht das Was von ihr (<es ist> offensichtlich, dass <das so ist>, weil ja das <Was> des göttlichen Wesens undenkbar und unfassbar ist), sondern verweist auf sie, wobei es von einer Eigenschaft, die ihr zukommt, [GNO III/1; p. 22] abgeleitet wird, wie auch das <Prädikat> „wiehernd“ und „lachend“ Eigenschaften von Naturen sind und bei der Nennung die Naturen meinen, deren Eigenschaften sie sind. Es gibt indessen eine Eigenschaft des ewigen Wesens, zu dem Vater und Sohn und Heiliger Geist gehören, nämlich die, alles zu beaufsichtigen und zu betrachten und zu kennen, nicht nur das, was tatsächlich geschieht, sondern auch das, was im Verstand aufgefasst wird, was nur jenem Wesen zu eigen ist, weil es also auch die Ursache von allem ist, welche alles gemacht hat, und über alle Dinge als den eigenen Machwerken herrscht, dabei aber alles im Menschenbereich mit einer nützlichen und unaussprechlichen Vernunft kontrolliert. Von hier wird die Bezeichnung „Gott“ genommen und bezeichnet dann bei der Nennung hauptsächlich jenes Wesen, das wahrhaft herrscht über alles als der Schöpfer von allem.

Wenn zwar nun das Wesen als eines existiert, zu dem Vater und Sohn und Heiliger Geist gehören, und es ein Name ist, der es bezeichnet (die Bezeichnung „Gott“, meine ich), wird es zu Recht und in Konsequenz zu dem Begriff des Wesens ein Gott sein, wobei keine Überlegung uns dazu zwingt, drei Götter zu behaupten, weil es nun ja auch nicht drei Wesenheiten sind. Wenn wir nämlich bei Petrus, Paulus und Barnabas nicht drei Wesenheiten behaupten, weil sie zu einer gehören, um wieviel mehr werden wir dies zurecht nicht bei Vater und Sohn und Heiligem Geist tun; wenn es nämlich nicht angebracht ist, das Wesen in drei aufzuteilen wegen der Personen, ist es klar, dass man auch Gott <nicht so aufteilen kann>, weil die Bezeichnung „Gott“ nicht eine Person bezeichnet, sondern das Wesen. Wenn nämlich die Bezeichnung „Gott“ eine Person meinte, würde allein eine einzige [GNO III/1; p. 23] der Personen Gott genannt, nämlich die, die durch diesen Namen bezeichnet würde, wie nun auch der Vater allein Vater genannt wird, weil dieser Name eine Bezeichnung der Person ist.

Wenn aber jemand sagt, dass wir Petrus, Paulus und Barnabas drei Teilwesenheiten nennen (klar, dass dies heißt: individuelle—dieser Ausdruck ist mit noch größerem Recht angebracht), möge man erkennen, dass wir dann, wenn wir ein Teilwesen, d.h. ein individuelles

<Wesen> sagen, nichts anderes bezeichnen wollen als das Einzelexemplar, das die Person ist. Deswegen sagen wir also auch, wenn wir von drei Teilwesenheiten sprechen, d.h. individuellen, nichts anderes als drei Personen; den Personen nun folgt nicht die Bezeichnung „Gott“, wie gezeigt ist, also auch nicht dem Teilwesen, d.h. dem individuellen <Wesen>; identisch ist nämlich das individuelle Wesen, das bei den Einzelexemplaren genannt wird, mit der Person. Was ist also auf jenes zu sagen, dass wir Petrus und Paulus und Barnabas drei Menschen nennen? Wenn dies nämlich Personen sind, Personen aber nicht durch den Namen, der das gemeinsame Wesen bezeichnet, bezeichnet werden, ebenso <wenig> auch das sogenannte Teil- oder individuelle Wesen, weil dieses identisch ist mit der Person, weswegen sagen wir dann, dass sie drei Menschen sind, wo sie doch zu einem Wesen gehören, dessen Bezeichnung die Bezeichnung „Mensch“ ist, wenn wir dies weder wegen der Personen behaupten noch deswegen, weil ein Teil- oder individuelles Wesen benannt wird? Wir meinen, dass wir dies in unscharfer Weise und nicht im eigentlichen Sinn sagen wegen einer gewissen Gewohnheit, die aufgrund notwendiger Ursachen herrscht, welche <aber> nicht bei der heiligen Trinität betrachtet werden, so dass wir eben dies auch bei ihr tun würden.

Es sind [GNO III/1; p. 24] aber die Gründe diese: Die Definition des Menschen wird nicht immer bei denselben Einzelexemplaren oder Personen betrachtet; wenn nämlich <zwar> die früheren sterben, bestehen andere an ihrer Stelle, und auch wenn dieselben wiederum oftmals weiterleben, kommen doch gewisse andere hinzu, so dass die Definition der Natur bzw. des Menschen mal in diesen, mal in jenen, und das eine Mal bei mehr, das andere Mal aber bei weniger betrachtet wird. Wegen dieses Grundes nun der Zunahme und Abnahme, des Ablebens und der Entstehung bei den Einzelexemplaren, bei denen die Definition des Menschen betrachtet wird, werden wir durch den Wandel und die Veränderung der Personen gezwungen, auch von vielen Menschen und von wenigen zu sprechen, wobei die allgemeine Gewohnheit sich herausstellte, und zwar im Hinblick auf den Begriff des Wesens selbst, so dass wir den Personen in gewisser Weise auch Wesenheiten zurechnen.

Bei der Heiligen Trinität aber geschieht so etwas niemals; man darf nämlich dieselben Personen auch nicht mal so, mal so bezeichnen, da sie sich immer auf dieselbe Art und Weise verhalten und weder irgendeine Vermehrung zur Quaternität aufnehmen noch eine Verringerung zur Binität (denn weder wird aus dem Vater oder aus einer der

Personen eine andere Person gezeugt oder geht hervor, so dass die Trinität irgendwann einmal eine Quaternität wäre, noch hört irgendwann eine dieser drei Personen auf, sei es auch nur in einem Augenblick, so dass die Trinität eine Binität würde, wenn auch nur in der Vorstellung); wenn indessen überhaupt keine Vermehrung und Verringerung, Verwandlung und Veränderung bei den drei Personen Vater und Sohn und Heiligem Geist geschieht, dann verführt nichts unser Denken dazu, bei den drei Personen auch drei Götter zu behaupten.

Zweitens haben alle [GNO III/1; p. 25] Personen des Menschen nicht von derselben Person kontinuierlich das Sein, sondern die einen aus dieser, die anderen aus jener, so dass auch die Gründe bei den Verursachten viele und verschiedene sind. Bei der Heiligen Trinität aber verhält es sich nicht so: Ein und dieselbe Person ist es nämlich: die des Vaters, aus der der Sohn gezeugt wird und <aus der> der Heilige Geist hervorgeht [vgl. Joh 15,26]. Deswegen und zu Recht nennen wir freimütig den einen Grund zusammen mit den von ihm Verursachten einen einzigen Gott, weil er auch mit ihnen existiert. Weder nämlich sind die Personen der Gottheit voneinander durch eine Zeitspanne getrennt noch durch eine Raumdistanz, nicht durch ein Wollen, nicht durch eine Beschäftigung, nicht durch eine Tätigkeit, nicht durch etwas, was ihnen widerfährt, durch nichts von solchem, wie es bei den Menschen betrachtet wird; es sei denn einzig, dass der Vater Vater ist und nicht Sohn und der Sohn Sohn ist und nicht Vater, ebenso auch der Heilige Geist weder Vater noch Sohn ist. Deswegen betrügt uns überhaupt kein logischer Schluss, die drei Personen drei Götter zu nennen, wie wir bei uns die vielen Personen aus den genannten Gründen viele Menschen nennen.

Dass wir aber aus den genannten Gründen und nicht aufgrund einer logisch zwingenden Argumentation die vielen Personen des Menschen viele „Menschen“ nennen, dürfte von folgender Überlegung aus klar werden: Dasselbe kann in derselben Hinsicht nicht eines und vieles sein; es sind aber Petrus, Paulus und Barnabas bekanntermaßen in der Hinsicht „Mensch“ ein einziger Mensch; in derselben Hinsicht, d.h. in der Hinsicht „Mensch“, können sie also nicht viele sein. Sie werden aber viele Menschen genannt, in unscharfer Redeweise natürlich und nicht im eigentlichen Sinne: Für die richtig Denkenden ist aber das, was unscharf ausgesagt wird, es nicht wert und auch nicht in der Lage, [GNO III/1; p. 26] das eigentlich Seiende und Genannte zu zerstören. Also hat man bei den drei Personen des göttlichen Wesens auch nicht drei Götter zu behaupten, weil es in der Hinsicht „Gott“

ein und derselbe Gott ist wegen der Identität des Wesens, für das die Bezeichnung „Gott“ auf die ausgeführte Art und Weise das Bezeichnende ist.

Wenn aber jemand sagt, dass die Schrift zusammenzählt, wenn sie von *drei Männern* [Gen 18,2 u.ö.] spricht, wobei er überflüssigerweise versucht, aufgrund unserer Ausführungen uns zu widerlegen, erscheint dieser weder als rechter noch als frommer Hörer der Schrift; denn dieser würde nicht irgendwelche Argumentationen auf uns loslassen, ob es nötig ist, die drei Personen des göttlichen Wesens drei Götter zu nennen, wenn er jedenfalls eingesehen hätte, dass die Schrift Vater und Sohn und Heiligen Geist enthält und außerdem auch Logos-Gott, Gott, nicht Logos (d.h. Gott-Vater), Gott-Heiligen Geist <als Gott> überliefert und gleichwohl ganz und gar verbietet, drei Götter zu behaupten, indem sie die Vielgötterei für eine Gottlosigkeit hält und insgesamt einen einzigen Gott verkündet und weder die Personen zusammenrührt noch die Gottheit aufteilt, sie indes eher die Identität der Gottheit bewahrt in der Eigentümlichkeit der Hypostasen bzw. der drei Personen.

Wenn nun dieser Mann im Recht wäre und eine Argumentation des Richtigen aufbauen würde, würde er sich, wenn er dies aus der Schrift bedenkt, nicht darum bemühen, dass er das Eigene bestärkt, sondern vielmehr Fragen stellen, wobei er versuchen würde, den Grund zu erfahren, weswegen die Schrift von drei Männern spricht, obwohl sie die gesamte Natur als einen Menschen kennt <und> entsprechend der Stelle „*Der Mensch—wie [GNO III/1; p. 27] Gras sind seine Tage*“ [Ps 102,15 LXX] in der Einzahl das Gemeinsame der Natur ausspricht; wenn sie nämlich das aufzeigt, was bei dem Gemeinsamen der Natur besteht, hat sie es von einem her ausgedrückt, weil sie den gesamten Menschen als einen Menschen erkannte und nicht als viele. <Ein solcher Mann> würde nämlich, wenn er lernbegierig fragen würde, hören, dass auch die Schrift wie eine gute Amme ist, die die Menschen als eigene Säuglinge kennt, wenn sie mit ihnen lallt, wobei sie ebenso einige der Wörter gebraucht, offensichtlich <aber> nicht das Vollkommene gewaltsam antastet und denen Unrecht zufügt, die an der festen Speise teilnehmen können; nicht nämlich bestimmt sie das Gelalle als Lehren und schädigt so das Vollkommene, sondern sie begibt sich auf das Niveau der Jungen aus Wohlgesonnenheit und ahmt die <Laute> jener nach und führt sie zu sich hinauf, wobei sie sie zur Vollkommenheit des Alters geleitet [vgl. 1Kor 3,1f.; Eph 4,13?].

Trotzdem aber bestimmt sie das Vollkommene und setzt es als Lehre fest, wie es ihr selbst geziemt und für die Schüler zum Unterrichtwerden angemessen ist. Gewiss, dass sie nun sagt, dass Gott Ohren [vgl. Num 14,28; Ps 16,6 LXX u.ö.], Augen [vgl. Dtn 11,12; Ps 32,18 LXX u.ö.], Mund [vgl. Ps 32,6 LXX] und die übrigen Körperteile hat, solches überliefert sie nicht als Lehre, wobei sie definieren würde, dass das Göttliche aus verschiedenen Gliedern zusammengesetzt ist, sondern in der genannten Art und Weise übernimmt sie solches aus der Übertragung von unserem Bereich zum Hinaufführen, wie ich sagte, derer, die nicht unvermittelt zum unkörperlichen Bereich gelangen können, und setzt aber mit manchen festen und ganz klaren Ausdrücken die Lehren fest, wenn sie sagt, dass Gott Geist ist [vgl. Joh 4,24] und lehrt, dass auf diese Weise seine Schlechthinnigkeit und Unumschreibbarkeit überall da ist, wo immer jemand hinreist [vgl. Ps 138,7f. LXX]. [GNO III/1; p. 28] So auch spricht sie von drei Männern um der Gewohnheit willen, damit sie nicht das Normale und im Gebrauch der Mehrheit Bestehende verfremdet, und nennt ihn gleichwohl um der Genauigkeit willen einen, damit sie nicht das Vollkommene und in der Natur der Dinge Betrachtete ins Schwanken bringt; und wir halten das eine für ein Herabsteigen, das für den Nutzen und das Wohl der Jüngeren geschieht, das andere aber bestimmen wir als Lehre, die aufgestellt ist zur Vergewisserung und Überlieferung der Vollkommenheit.

Aber manche sind geschwätzig und aufgestachelt, nichts unwidersprochen zu lassen, um sowohl die, die es sagen, als auch die Hörer, wie ich wohl sagen möchte, mit gerne in Kauf genommener Mühe zu trainieren, blicken auf das von uns Gesagte und fassen das, was nicht zugegeben wurde, als positiv Festgestelltes auf und gebrauchen einen unsinnigen Schluss und konstruieren sich so das, was <ihnen> gefällt, und sagen: „Die Hypostase unterscheidet sich, wie wir sagen, von der Hypostase insofern, als sie Hypostase ist, d.h. in der Hinsicht ‚Hypostase‘, überhaupt nicht und doch sind nicht dementsprechend alle Hypostasen eine Hypostase; und wiederum das Wesen unterscheidet sich von dem Wesen insofern, als es Wesen ist, überhaupt nicht, und doch sind nicht dementsprechend alle Wesenheiten ein Wesen; ebenso behaupten wir, dass Gott sich von Gott insofern, als er Gott ist, überhaupt nicht unterscheidet, und deswegen sind dennoch die drei Hypostasen, von denen die Bezeichnung ‚Gott‘ ausgesagt wird, nicht ein Gott. Und wiederum wenn wir sagen, dass der Mensch sich vom Menschen insofern, als er Mensch ist, überhaupt nicht unterscheidet,

heben wir nicht auf, dass Petrus, Paulus und Barnabas drei Menschen sind; es unterscheidet sich nämlich das Wesen von dem Wesen nicht in der Hinsicht ‚Wesen‘, sondern in der Hinsicht ‚ein so beschaffenes Wesen‘, und <entsprechend unterscheidet sich> die Hypostase von der Hypostase in der Hinsicht ‚eine so beschaffene Hypostase‘; [GNO III/1; p. 29] ebenso unterscheidet sich auch der Mensch vom Menschen insofern, als es sich um einen so beschaffenen Menschen handelt, und wiederum Gott von Gott insofern, als er ein so beschaffener Gott ist; das ‚so beschaffen oder so beschaffen‘ aber sagt man gewöhnlich bei zweien oder auch mehreren.“

Aber dies sagen, wie wir sagten, jene; wir dagegen werden zeigen, dass das Ganze ein Trugschluss ist und das Gesagte nichts anderes, wobei wir ihrer gar nicht anders Herr werden, als indem wir genau das Gesagte benutzen und zeigen, dass man keineswegs von dem so beschaffenen Gott und einem so beschaffenen Gott bzw. einem so beschaffenen Menschen und einem so beschaffenen <Menschen> sprechen darf, sondern—wenn überhaupt—eine so beschaffene Hypostase Gottes und eine so beschaffene Hypostase des Menschen; viele Hypostasen des einen Menschen nämlich und drei Hypostasen des einen Gottes sagen wir zu Recht.

Das zwar nun, was als so beschaffen benannt wird, will etwas von etwas unterscheiden, was eine Übereinstimmung hat, und zwar in der Hinsicht jener Bezeichnung, der das „so beschaffen“ beigelegt wird; wie wir den Menschen ein so beschaffenes Lebewesen nennen, wenn wir ihn z.B. vom Pferd unterscheiden wollen, das mit ihm in der Hinsicht der Bezeichnung als Lebewesen übereinstimmt, sich aber durch die Eigenschaft „vernunftbegabt“ und „vernunftlos“ unterscheidet. Es unterscheidet sich aber etwas von etwas entweder durch das Wesen oder die Hypostase oder durch das Wesen und die Hypostase; durch das Wesen unterscheidet sich nämlich der Mensch vom Pferd, durch die Hypostase aber Paulus von Petrus, durch das Wesen indes und die Hypostase aber die konkrete Hypostase des Menschen von der konkreten Hypostase des Pferdes. Aber wenn nun die Argumentation über die, die sich schlechthin hinsichtlich des Wesens, und über die, die sich hinsichtlich der Hypostase und nicht hinsichtlich des Wesens unterscheiden, geklärt ist, wird auch die Argumentation über die, die sich zugleich hinsichtlich des Wesens und der Hypostase unterscheiden, klar sein.

Im Hinblick auf Letzteres soll nun die Argumentation noch entfaltet werden: Denn dass zwar auch die, die sich hinsichtlich des Wesens

unterscheiden, zwei oder drei Wesenheiten genannt werden und die, die sich der Hypostase nach unterscheiden, ebenso zwei und drei Hypostasen genannt werden, bekennen [GNO III/1; p. 30] sowohl sie als auch wir; wir unterscheiden uns aber darin, dass sie zwar sagen, dass man bei Petrus und Paulus von zwei Menschen zu reden hat, wir aber dies nicht eigentlich und in wissenschaftlicher Redeweise <tun>; für uns handelt es sich nun nämlich auch nicht um eine einzige Art und Weise des Redens hinsichtlich des allgemeinen und verbreiteten Gebrauchs; diese reicht nämlich weder zur Aufhebung von etwas noch zur Konstruktion hin. Es soll indessen uns zuerst verdeutlicht werden: Wir sagen, dass der Mensch und das Pferd oder das Pferd und der Hund sich aus irgendeinem Grund insofern voneinander unterscheiden, als es sich um ein so beschaffenes Wesen handelt. Ansonsten ist klar, dass sie sich hinsichtlich der Dinge voneinander unterscheiden, die normalerweise die Wesenheiten charakterisieren, wie durch <die Prädikate> vernunftbegabt und nicht-vernunftbegabt, wiehernd, belend oder durch irgendsoetwas.

Dadurch, dass wir von einem so beschaffenen Wesen reden, sagen wir nämlich nichts anderes, als dass die eine Existenz am Leben teilhat im Unterschied zu der nicht so beschaffenen, dass eine Existenz in der Lage ist, logisch zu reflektieren, im Unterschied zu einer, die sich durch ihre Nicht-Vernunftbegabtheit unterscheidet, dass eine Existenz das Prädikat „wiehernd“ als charakterisierendes Merkmal hat und so etwas. Anstelle solcher Unterschiede und Eigentümlichkeiten nämlich wird dem Wesen oder der gesamten Gattung zur Unterscheidung der Arten darunter das Prädikat „so und so beschaffen“ beigelegt, z.B. „ein so beschaffenes Wesen“ anstelle von „zur Wahrnehmung fähig“ bzw. „nicht zur Wahrnehmung fähig“, <oder:> „ein so beschaffenes Lebewesen“ anstelle von „mit Vernunft begabt“ bzw. „vernunftlos“. Und wiederum sagen wir: Es unterscheidet sich Paulus von Petrus insofern, als jeder von ihnen eine so beschaffene Hypostase hat, weil sie sich voneinander hinsichtlich irgendetwas der Dinge unterscheiden, die eine Hypostase und nicht das Wesen auszumachen in der Lage sind, wie z.B. durch die Kahlköpfigkeit, Größe, Vaterschaft, Sohnschaft und so [GNO III/1; p. 31] etwas; es ist nämlich klar, dass Art und Einzelexemplar nicht dasselbe sind, d.h. Wesen und Hypostase; Wenn jemand nämlich das Einzelexemplar, d.h. die Hypostase, nennt, lenkt er das Denken des Zuhörers sofort darauf, <nach den Eigenschaften> zu fragen: lockig, mit blauen Augen, Sohn, Vater und so etwas; wenn er aber die Art, d.h. das Wesen, nennt, <lenkt er das Denken>

natürlich zum Erkennen: das vernunftbegabte Lebewesen, sterblich, fähig, Vernunft und Wissen aufzunehmen, ein nicht mit Vernunft begabtes Lebewesen, sterblich, wiehernd und so etwas. Wenn aber Wesen und Einzelexemplar, das die Hypostase ist, nicht dasselbe sind, sind auch diese, die diese und jene charakterisieren, nicht identisch. Wenn aber auch diese nicht identisch sind, ist es nicht möglich, sie mit denselben Bezeichnungen zusammenzufassen, sondern einerseits mit den Bezeichnungen, die von dem Wesen bzw. den Wesenheiten her bestehen, andererseits mit denen, die im Hinblick auf das Einzelexemplar ausgesagt werden. Es sind indessen drei Bezeichnungen, über die die Untersuchung geht: Wesen, Einzelexemplar, Mensch. Und dem Wesen zwar fügen wir das Prädikat „so beschaffen“ hinzu zur Unterscheidung, wie ich sagte, von den Arten darunter, die sich voneinander hinsichtlich des Wesens unterscheiden; der Hypostase aber wiederum fügen wir genauso das „so beschaffen“ hinzu zur Unterscheidung der Personen, die miteinander in dieser Bezeichnung, d.h. der Hypostase, übereinstimmen. und sich voneinander nicht durch die Dinge, die das Wesen charakterisieren, unterscheiden, sondern durch die sogenannten Akzidentien.

Auf welche Weise nun wollen sie der Bezeichnung Mensch das Prädikat „so beschaffen“ zufügen? (Aus dem gemeinsam Bekannten nämlich erhält das Umstrittene seine Lösung.) Als dem Wesen? Es wird nun also das sein, was sich durch einen wesenhaften Unterschied im Bereich unter ihm voneinander unterscheidet. Das ist nicht möglich; überhaupt nicht nämlich unterscheidet sich hinsichtlich des Wesens Paulus von Petrus, von denen die Bezeichnung „Mensch“ ausgesagt wird. Aber als der Hypostase? Die Bezeichnung „Mensch“ bezeichnet dann [GNO III/1; p. 32] eine Person und kein Wesen, was zu behaupten völlig fehl am Platz wäre; denn die Bezeichnung „Mensch“ bezeichnet das Gemeinsame des Wesens und nicht eine individuelle Person des Paulus etwa oder des Barnabas. Auf überhaupt keine Weise also wird das Prädikat „so beschaffen“ der Bezeichnung „Mensch“ zugefügt, jedenfalls im Bereich der wissenschaftlichen Redeweise.

Wenn aber der normale Gebrauch es daran fehlen lässt und die Bezeichnungen des Wesens zur Bezeichnung einer Person gebraucht, trägt dies überhaupt nichts für die genaue Richtlinie der logischen Wissenschaft aus. Aber was gebe ich mich mit so etwas ab, wo doch der gewöhnliche Gebrauch mangelhaft ist, wobei ich vernachlässige, dass auch die Wissenschaftler, die sich mit Argumentationen beschäftigen, es oftmals nicht vermögen, mit passenden Argumentationen das

Gedachte auszudrücken, und daher auch selbst andere und uneigentlich gemeinte Bezeichnungen zur Darstellung des Gesagten verwenden?

Doch sei uns jenes klar, <nämlich> dass, wenn wir bei Petrus und Paulus sagen, dass sich der Mensch vom Menschen insofern, als er Mensch ist, überhaupt nicht unterscheidet, sondern insofern, als er ein so beschaffener Mensch ist, wir bei ihnen auch nicht sagen konnten, dass sich das Wesen von dem Wesen insofern überhaupt unterscheidet, als es Wesen ist, sondern insofern, als es ein so beschaffenes Wesen ist. Wenn es aber nicht möglich ist, dies zu sagen, weil es ein und dasselbe Wesen bei Petrus und Paulus ist, ist also auch jenes <unmöglich>, wenn die Bezeichnung „Mensch“ ein Wesen bezeichnet; wenn es aber nicht folgerichtig ist, der Bezeichnung „Mensch“ das Prädikat „so und so beschaffen“ zuzufügen, behaupten wir also auch nicht zwei oder drei Menschen im eigentlichen Sinne.

Und wenn dies beim Menschen gezeigt ist, um wieviel mehr wird es in eigentlicherem Sinne bei dem zeitlosen und göttlichen Wesen passen, dass jede der Hypostasen nicht ein solcher Gott und ein solcher genannt wird und auch nicht der Vater und der Sohn und der Heilige Geist Gott und Gott und Gott genannt werden noch drei Götter—sei es auch nur gedanklich—als Lehre festgesetzt werden. [GNO III/1; p. 33] Es steht also fest durch die Argumentation, die von uns stammt und richtig und konsequent und sehr wissenschaftlich ist, dass wir den Schöpfer des Alls einen einzigen Gott nennen, wenn er auch in drei Personen bzw. Hypostasen betrachtet wird, nämlich <in> denen von Vater und Sohn und Heiligem Geist.

I.3 AD ABLABIUM, QUOD NON SINT TRES DII
(GNO III/1, 37–57 MÜLLER)—GREGOR, BISCHOF VON NYSSA:
AN ABLABIUS: DARÜBER, DASS MAN NICHT GLAUBEN
SOLL, VON DREI GÖTTERN ZU REDEN

Es ist zwar richtig, dass ihr, die ihr in jeder Kraft—*was den inneren Menschen angeht* [Röm 7,22]—in Blüte steht, gegen die Gegner der Wahrheit ankämpft und nicht vor den Mühen zurückschreckt, damit wir als die Väter uns an den edel Schwitzenden der Kinder erfreuen; dies nämlich legt das Naturgesetz nahe; weil du aber die Ordnung umdrehst und auf uns die Pfeilangriffe richtest, mit denen die Gegner auf die Wahrheit zielen, und dazu aufforderst, dass mit dem Schild des Glaubens [vgl. Eph 6,16] von uns alten Leuten die glühenden Kohlen der Wüste [vgl. Ps 119,4 LXX] ausgelöscht werden und die geschärften Pfeile der fälschlich so genannten Gnosis [vgl. 1Tim 6,20] abgewendet werden, nehmen wir den Auftrag an, wobei wir dir ein Vorbild der Folgsamkeit werden, damit auch du uns im Gegenzug die gleiche Erledigung bei ähnlichen Aufträgen bietest, wenn wir dich irgendwann zu solchen Kämpfen aufstellen, o edler *Soldat Christi* [vgl. 2Tim 2,3] Ablabius.

[GNO III/1; p. 38] Es ist indessen dies kein geringes Argument, das du uns vorgelegt hast, und auch nicht so beschaffen, dass es geringe Konsequenzen hat, wenn es nicht die angemessene Auslegung erlangt. Aufgrund der zwingenden Logik der Frage nämlich muss man dem vordergründigen Sinn nach bestimmt einer der dargelegten <Möglichkeiten> zustimmen und entweder drei Götter behaupten, was frevelhaft ist, oder dem Sohn und dem Geist nicht die Gottheit bezeugen, was gottlos und fehl am Platz ist. Das von dir Gesagte ist folgendes: *Petrus, Jakobus und Johannes* [vgl. Matth 17,1] werden, obwohl sie zu einer einzigen Menschheit gehören, drei Menschen genannt; und es ist überhaupt nicht verkehrt, dass die, die der Natur nach verbunden sind, wenn es mehrere sind, aufgrund des Namens der Natur mengenmäßig gezählt werden. Wenn nun dort die Gewohnheit dies zugibt und es keinen gibt, der es ablehnt, die zwei zwei zu nennen und drei die, die <einer> mehr sind als zwei, wieso kämpfen wir, wenn wir bei den mystischen Lehren die drei Hypostasen bekennen und keinen naturhaften Unterschied bei ihnen gedanklich ansetzen, auf gewisse Weise

mit dem Bekenntnis, wenn wir zwar die Gottheit von dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist als eine behaupten, es aber ablehnen, drei Götter zu behaupten?

Das Argument hat zwar nun, wie ich vorher sagte, durchaus die Eigenschaft des schwer zu Handhabenden an sich; was uns aber angeht, so ist es wohl gut, wenn wir das, wodurch das Ungewisse unseres Denkens bedrängt werden wird, als ein solches einschätzen, bei dem hinsichtlich der Tatsache, dass es sich um ein verkehrtes Dilemma handelt, kein Zweifel mehr besteht und daran nicht mehr gerüttelt wird; [GNO III/1; p. 39] wenn aber auch unsere Überlegung als schwächer als das Problem erwiesen wird, werden wir indessen die Überlieferung, die wir von den Vätern empfangen haben, als eine immer zuverlässige und unbewegliche beachten, aber nach dem dazu passenden Glaubenswort vom Herrn suchen; wenn dies zwar gefunden wird von einem derer, die die Gnade haben, werden wir dem danken, der die Gnade gegeben hat; wenn aber nicht, werden wir um nichts weniger den Glauben bei dem, was wir erkannt haben, als unveränderlich behalten.

Wieso also nun zählen wir in unserer Gewohnheit die, die in derselben Natur erwiesen sind, einen nach dem anderen auf und nennen sie somit in der Mehrzahl, wobei wir die Menschen so-und-so viele und nicht alle einen nennen, <wieso> aber verwirft die Lehraussage bei der göttlichen Natur die Mehrzahl der Götter, wobei sie sowohl die Hypostasen zählt als auch die mengenhafte Bedeutung nicht akzeptiert?

Es ist zwar nun vordergründig möglich, dass einer den Einfältigeren dies zu sagen für gut hält, dass die Ausdrucksweise nun die Ähnlichkeit mit der griechischen Vielgötterei vermeidet und sich verbittet, Götter in der Mehrzahl zu zählen, damit ja auch keine Übereinstimmung der Lehren angenommen werde, es sei denn, dass auch von uns das Göttliche nicht in der Einzahl, sondern in der Mehrzahl gezählt würde in Übereinstimmung mit dem Gebrauch bei ihnen. Dies aber scheint wohl als etwas gesagt zu werden, was den Schlichteren gesagt wird, bei denen aber jedenfalls, die danach streben, sich für das eine von dem beiden, was von ihnen am Beginn vorgelegt worden ist, zu entscheiden, entweder bei den dreien nicht die Gottheit zu bekennen oder die, die an derselben Gottheit teilhaben, überhaupt drei zu nennen, [GNO III/1; p. 40] ist das Gesagte noch nicht so, wie <es sein muss>, um eine Lösung des Problems zu erstellen. Also ist es nötig, die Antwort ausführlicher zu erstellen, damit sie nach Möglichkeit das Wahre aufspüren; nicht nämlich betrifft die Argumentation Beiläufiges.

Wir behaupten nun zuerst zwar, dass es ein gewisser uneigentlicher Gewohnheitsbrauch ist, die, die sich nicht durch die Natur unterscheiden, in der Mehrzahl in Entsprechung zur Bezeichnung der Natur zu benennen und zu sagen: "viele Menschen", was mit der Aussage gleich ist: "viele menschliche Naturen". Und dass sich dies so verhält, dürfte uns von Folgendem aus klar werden: Wenn wir jemanden nämlich herbeirufen, benennen wir ihn nicht aufgrund der Natur (damit nicht die Gemeinsamkeit des Namens einen gewissen Fehler bewirkt, weil jeder der Zuhörer glaubt, dass er der Herbeigerufene ist, weil das Rufen nicht mit der individuellen Bezeichnung, sondern aufgrund des gemeinsamen Namens der Natur geschieht), sondern wir sagen das Wort, das ihm individuell beiliegt (das das Zugrundeliegende meint, meine ich), und unterscheiden ihn so von den vielen, so dass es zwar viele sind, die an der Natur teilhaben, wie z.B. Jünger oder Apostel oder Märtyrer, es sich aber bei allen um einen Menschen handelt, wenn, wie gesagt, der Ausdruck Mensch sich nicht auf den einzelnen, sondern auf das Gemeinsame der Natur bezieht; Lukas oder Stephanus sind nämlich Mensch, nicht freilich ist, wenn es ein irgendein Mensch ist, es bestimmt auch Lukas oder Stephanus.

Aber der Hypostasenbegriff nimmt die Teilung auf wegen der [GNO III/1; p. 41] Eigenheiten, die bei jedem betrachtet werden, und wird im Sinne einer Zusammenstellung mit der Zahl angesetzt; die Natur aber ist eine, selbst mit sich geeint und genau eine unteilbare Einzahl, nicht vermehrt durch Addition, nicht verringert durch Subtraktion, sondern eins seiend, was sie ist, und eins bleibend, auch wenn sie in der Mehrzahl erscheint, ungeteilt und zusammenhängend und gänzlich und nicht aufgeteilt unter den einzelnen, die an ihr teilhaben. Und wie man vom Volk und der Volksmasse und vom Heer und von der Kirche spricht, alles in der Weise der Einheit, jedes aber davon als Menge gedacht wird, so dürfte man wohl nach der genaueren Überlegung eigentlich auch von einem einzigen Menschen sprechen, auch wenn die, die als welche erwiesen sind, die zu derselben Natur gehören, eine Menge sind, so dass es viel eher richtig sein dürfte, die zweifelhaft gewordene Gewohnheit bei uns zu berichtigen, und nicht mehr den Namen der Natur auf die Menge auszudehnen, als diesen Irrtum in sklavischem Dienst an diesem auch gewaltsam auf die göttliche Lehre anzuwenden. Aber weil die Berichtigung der Gewohnheit unmöglich ist (wie nämlich wird wohl jemand überzeugen, die, die als welche erwiesen sind, die zu derselben Natur gehören, nicht viele Menschen zu nennen? Schwer zu ändern nämlich ist bei allem die Gewohnheit),

treten wir zwar bei der unteren Natur der herrschenden Gewohnheit nicht entgegen und machen dabei keinen so großen Fehler, weil es keinen Schaden aufgrund [GNO III/1; p. 42] des verfehlten Gebrauches der Namen gibt; bei der göttlichen Lehre aber ist der undifferenzierte Gebrauch der Namen nicht gleichermaßen ungefährlich, nicht geringfügig nämlich ist hier das "beinahe".

Also ist von uns ein einziger Gott zu bekennen entsprechend dem Schriftzeugnis: *Höre, Israel, der Herr, dein Gott, ist ein einziger Herr* [Dtn 6,4], auch wenn die Bezeichnung „Gottheit“ sich durch die heilige Trinität zieht. Dies aber sage ich entsprechend der Überlegung, die von uns bei der menschlichen Natur angestellt worden ist, in der wir gelernt haben, dass man nicht durch den Mehrzahl-Charakter die Bezeichnung der Natur ausweiten darf. Genauer ist aber von uns eben die Bezeichnung der Gottheit auszulegen, damit durch die dem Wort innewohnende Bedeutung eine Unterstützung entsteht für die Klärung des vorliegenden Gegenstandes.

Es scheint zwar nun den meisten der Ausdruck „Gottheit“ in eigentümlicher Weise im Bereich der Natur zu liegen, und sie sagen, dass so, wie der Himmel oder die Sonne oder irgendein anderes der Welt-elemente durch eigene Ausdrücke bezeichnet wird, die die zugrundeliegenden Dinge bezeichnen, auch bei der höchsten und göttlichen Natur der Ausdruck „Gottheit“ wie ein gewisser Hauptname ganz natürlich zu dem Gemeinten passt. Wir aber haben in Befolgung der Ratschläge der Schrift gelernt, dass sie unnennbar und unsagbar ist; und wir sagen, dass jeder Name, sei es, dass er von der menschlichen Gewohnheit erfunden wurde, sei es, dass er von den Schriften überliefert ist, die Dinge meint, die um die göttliche [GNO III/1; p. 43] Natur herum gedacht werden, jedoch nicht die Bezeichnung der Natur selbst enthält.

Und es bedarf wohl nicht großen Aufwands zum Beweis dessen, dass es sich so verhält. Denn das Übrige der Namen, die es bei der Schöpfung gibt, wird jemand zwar auch getrennt von irgendeiner Etymologie zufällig den zugrundeliegenden Dingen angepasst finden, wobei wir es zu schätzen wissen, wie die Dinge durch den Ausdruck bei ihnen bezeichnet werden, so dass uns die Erkenntnis der bezeichneten Dinge unvermischt entsteht. Was es aber an Namen gibt, die zum Nachdenken über das Göttliche hinführen, hat jeweils eine eigene umrissene Bedeutung, und du wirst wohl unter den Gott geziemenderen der Namen keinen Ausdruck ohne einen gewissen Gedanken finden, so dass daraus gezeigt wird, dass die göttliche Natur selbst

nicht von irgendeinem der Namen bezeichnet ist, sondern dass durch das Gesagte irgendetwas der Dinge um sie herum erkannt wird. Wir behaupten nämlich, dass das Göttliche unvergänglich ist, wenn es so ist, oder mächtig oder, was zu sagen <uns> sonst vertraut ist. Aber wir finden, dass bei jedem der Namen eine eigentümliche Bedeutung passend um die göttliche Natur gedacht und gesagt wird, nicht jenes indessen bezeichnend, was die Natur im Bereich des Wesens ist; es selbst nämlich, was auch immer es ist, ist unvergänglich; der Gedanke des Unvergänglichen aber ist dieser, dass das Seiende nicht in ein Vergehen aufgelöst wird. Also haben wir, indem wir es unvergänglich nannten, gesagt, was die Natur nicht erleidet; was das, das das Vergehen nicht erleidet, aber ist, haben wir nicht dargestellt. So haben wir, auch wenn wir es [scil. das Göttliche] lebensschaffend nennen, durch die Benennung bezeichnet, was es tut, [GNO III/1; p. 44] aber dabei das Tuende nicht begrifflich erkannt. Und wir finden entsprechend derselben Argumentation aufgrund der Bedeutung, die den Gott geziemenderen Ausdrücken beiliegt, dass all das andere entweder das verbietet, was man nicht bei der göttlichen Natur ansetzen darf, oder das lehrt, was man <wissen> muss, wobei es aber nicht die Bedeutung der Natur selbst umfasst.

Weil wir indessen die vielfältigen Tätigkeiten der transzendenten Macht bedenken und dabei von jeder der uns bekannten Tätigkeiten her die Benennungen hinzufügen, behaupten wir, dass bei Gott auch diese Tätigkeit eine ist, die daraufsehende und sehende und sozusagen anschauende, entsprechend welcher er alles *von oben betrachtet* [vgl. 2Makk 12,22] und auf alles schaut, wobei er die Gedanken sieht und zu dem Unanschaulbaren durch die betrachtende Kraft hindurchdringt; wir sind aber zu der Annahme gekommen, dass die Gottheit aufgrund der Schau benannt wird und der, der auf uns schaut, von der Gewohnheit und der Lehre der Schriften Gott genannt wird.

Wenn aber jemand zugibt, dass das Schauen dasselbe wie das Sehen ist und dass der, *der auf alles schaut* [vgl. 2Makk 22,12], Gott, der Aufseher des Alls sowohl ist als auch genannt wird, möge er für diese Tätigkeit bedenken, ob sie bei einer der Personen vorhanden ist, die in der heiligen Trinität geglaubt werden, oder ob die Fähigkeit sich durch die drei hindurchzieht. Wenn nämlich die Bedeutung des Begriffs „Gottheit“ wahr ist und das Gesehene geschaut und das Schauende Gott [GNO III/1; p. 45] genannt wird, wird wohl wegen der dem Ausdruck beiliegenden Bedeutung nicht mehr eine der Personen in der Trinität von der so beschaffenen Benennung zu Recht abgesondert

werden. Das Sehen nämlich bezeugt die Schrift gleichermaßen sowohl für den Vater als auch für den Sohn als auch für den Heiligen Geist. „*Unser Schildträger, schau, o Gott!* [Ps 83,10 LXX]“, sagt David; daraus lernen wir, dass das Sehen, eine eigentümliche Tätigkeit Gottes ist, insoweit er als Gott gedacht wird, nämlich aus der Aussage: „*schau, o Gott*“. Aber auch Jesus sieht die Gedanken der Verurteilenden, weil er aus Eigenmacht die Sünden [der Menschen] verzeiht. *Es sah*, heißt es nämlich, *Jesus ihre Gedanken* [Mt 9,4]. Und über den Geist sagt Petrus zu Ananias: *Wozu hat der Satan dein Herz angefüllt, dass du den Heiligen Geist belügst?* [Apg 5,3], womit er zeigt, dass der Heilige Geist, durch den auch dem Petrus die Offenbarung des Verborgenen widerfuhr, ein unbetrügbarer und mitwissender Zeuge der von Ananias im Verborgenen gewagten Dinge war. Denn der [scil. Ananias] wurde zwar selbst ein Räuber von sich selbst, wobei er es vor allen geheimhielt, wie er glaubte, und die Sünde verbarg; der Heilige Geist aber war zugleich in Petrus und beaufsichtigte das Denken jenes, der zur Geldliebe herabgezogen wurde und ermöglichte es durch sich selbst dem Petrus, das Verborgene zu durchschauen; [GNO III/1; p. 46] dies hätte er wohl nicht getan, wenn er unfähig wäre, das Verborgene zu schauen.

Aber jemand wird einwenden, dass die Argumentationskonstruktion noch nicht das Gesuchte berücksichtigt. Auch wenn nämlich zugegeben wird, dass die Bezeichnung „Gottheit“ eine gemeinsame der Natur ist, ist dadurch nicht schon erreicht, dass man nicht von Göttern reden darf. Im Gegenteil werden wir zwar nun aufgrund dieser <Überlegungen> eher noch gezwungen, von Göttern zu sprechen. Wir finden nämlich bei der menschlichen Gewohnheit <den Zustand vor>, dass nicht nur die, die an derselben Natur teilhaben, nicht in der Weise der Einheit erwähnt werden, sondern auch die vielen, wenn sie mit derselben Beschäftigung zu tun haben, wie wir von vielen Rhetoren sprechen, Vermessern, Bauern und Schuhmachern und all das andere ebenso. Und wenn die Bezeichnung „Gottheit“ zwar zur Natur gehörte, wäre es wohl eher an der Zeit, entsprechend der am Anfang entwickelten Argumentation die drei Hypostasen in der Weise der Einheit zu umfassen und von einem Gott zu reden, weil die Natur unteilbar und untrennbar ist; weil aber durch das <eben> Gesagte erreicht worden ist, dass der Name „Gottheit“ eine Tätigkeit bezeichnet und nicht eine Natur, dreht sich irgendwie die Argumentation aufgrund des Erreichten in das Gegenteil um, so dass man auf diese Weise eher von drei Göttern reden muss, die bei derselben Tätigkeit betrachtet werden, wie

man von drei Philosophen oder Rhetoren spricht oder, wenn es eine andere Bezeichnung aufgrund der Beschäftigung gibt, wenn die, die an demselben teilhaben, mehrere sind. Dies habe ich nun ziemlich mühevoll herausgearbeitet, wobei ich die [GNO III/1; p. 47] Argumentation der Gegner stellvertretend entwickelt habe, damit uns deutlicher die Lehre feststehe, wenn sie die solideren der Einwände bewältigt. Also ist die Argumentation wiederum neu aufzunehmen.

Weil aufgrund der erstellten Argumentation von uns einigermaßen gezeigt worden ist, dass der Ausdruck „Gottheit“ sich nicht auf die Natur, sondern auf die Tätigkeit bezieht, wird jemand wohl rasch dies zu Recht als Grund dafür nennen, dass bei den Menschen zwar die, die untereinander an denselben Beschäftigungen teilhaben, in der Mehrzahl gezählt und genannt werden, dass das Göttliche aber in der Art einer Einzahl als ein einziger Gott und eine einzige Gottheit benannt wird, auch wenn die drei Hypostasen nicht von der Bedeutung, die für die Gottheit aufgewiesen wurde, abgesondert werden dürften, dass einerseits die Menschen, auch wenn mehrere mit einer einzigen Tätigkeit zu tun haben, jeweils abgetrennt jeder für sich das Beabsichtigte bewirken, wobei sie in der jeweiligen Tätigkeit überhaupt keine Gemeinschaft mit denen haben, die sich mit dem Gleichen beschäftigen (denn wenn die Rhetoren auch mehrere sind, hat die Beschäftigung zwar, wobei sie eine einzige ist, bei den mehreren denselben Namen; die, die aber <der Beschäftigung> nachgehen, bewirken individuell das jeweilige, wobei mancher als Rhetor auf seine individuelle Weise und der andere auf seine individuelle Weise tätig ist. Also werden bei den Menschen, weil die Tätigkeit eines jeden bei denselben Beschäftigungen unterschieden ist, zu Recht viele genannt, weil jeder von ihnen entsprechend der individuellen Weise der Tätigkeit von dem anderen in eine individuelle Umgrenztheit abgeteilt wird). Andererseits aber haben wir bei der göttlichen Natur nicht in dieser Weise erfahren, dass der Vater etwas für sich tut, womit der Sohn nicht verbunden ist, oder dass wiederum der Sohn etwas in eigener Weise bewirkt ohne den Geist, vielmehr wird jede Tätigkeit, die von Gott her sich auf die Schöpfung richtet und entsprechend den vielfältigen [GNO III/1; p. 48] Gedanken benannt wird, vom Vater initiiert und geht durch den Sohn voran und wird in dem Heiligen Geist vollendet. Deswegen wird der Name der Tätigkeit nicht auf die Mehrzahl der Bewirkenden aufgeteilt, weil die Bemühung um etwas nicht bei jedem abgesondert und eigentümlich ist; vielmehr geschieht, was auch immer geschieht, sei es bei den Dingen, die zur uns betreffenden Vorsehung vorandrängen,

sei es bei denen, die auf die Heilsgeschichte und den Erhalt des Ganzen zielen, durch die drei zwar, das Geschehende aber ist nicht dreierlei.

Wir wollen aber das Gesagte von einer konkreten Sache aus prüfen, direkt von der Hauptsache der Gnadengaben meine ich. Leben hat, was an dieser Gnade teil hat. Wenn wir nun erklären, woher uns dieses so beschaffene Gut zukommt, finden wir durch die Wegführung der Schriften, dass es aus dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist <stammt>. Aber wir denken uns nicht, dass, weil wir drei Personen und Namen annehmen, auch drei Leben geschenkt werden (in eigener Weise eines von jedem von ihnen), sondern dasselbe Leben wird sowohl von dem Heiligen Geist bewirkt als auch von dem Sohn bereitet als es auch vom Willen des Vaters abhängt.

Weil indessen in Übereinstimmung mit dem Gesagten die heilige Trinität jede Tätigkeit nicht getrennt bewirkt in Entsprechung zur Zahl der Hypostasen, sondern eine einzige bestimmte Willensbewegung und -weitergabe des Guten geschieht, wobei sie aus dem Vater durch den [GNO III/1; p. 49] Sohn auf den Geist hindurchgeleitet wird, wie wir nicht sagen, dass es drei lebensschaffende sind, die das eine Leben bewirken, noch drei gute, die in derselben Gutheit betrachtet werden, noch all das andere in der Weise einer Mehrzahl aussprechen, so können wir auch die nicht drei nennen, die diese göttliche oder daraufschauende Kraft und Fähigkeit zusammenhängend und voneinander ununterscheidbar bei uns und der ganzen Schöpfung bewirken. Wie wir nämlich über den Gott des Ganzen gelernt haben, dass die Schrift sagt, dass er die ganze Erde richtet [vgl. Gen 18,25], und deswegen sagen, dass er Richter des Alls ist, und wiederum hören: *Der Vater richtet niemanden* [Joh 5,22], und wir trotzdem nicht glauben, dass die Schrift sich selbst widerstreitet (*Der nämlich, der die ganze Erde richtet* [Gen 18,25], tut dies durch den Sohn, dem er die ganze Richtergewalt gegeben hat; und alles das, was von dem Eingeborenen geschieht, hat seinen Rückbezug zum Vater, so dass er sowohl Richter des Ganzen ist als auch niemanden richtet, weil er, wie gesagt die ganze Richtergewalt dem Sohn gegeben hat und die ganze Rechtsprechung des Sohnes nicht vom väterlichen Willen entfremdet ist; und niemand wird wohl zu Recht sagen, dass es zwei Richter sind oder dass der eine von der Richtergewalt und Richterbefähigung entfremdet ist), so ist auch bei dem Begriff „Gottheit“ [GNO III/1; p. 50] *Christus Gottes Kraft und Gottes Weisheit* [1Kor 1,24], und der Vater, der *alles in Weisheit tuende* [vgl. Ps 103,24 LXX] Gott, bewirkt durch den Eingeborenen

die daraufsehende und schauende Kraft, die wir nun Gottheit nennen, wobei der Sohn indessen jede Kraft in dem Heiligen Geist vollendet und einerseits urteilt, wie Jesaja sagt, *im Geist des Urteils und dem Geist der Feuersglut* [Jes 4,4], andererseits aber Wohltäter ist entsprechend dem Ausdruck des Evangeliums, der an die Juden gerichtet ist: *im Geiste Gottes* [Mt 12,28] (er sagt nämlich: *Wenn ich aber im Geiste Gottes die Dämonen austreibe...* [Mt 12,28]), wobei er vom Einzelfall her jede Art der Wohltat umfasst durch die die Tätigkeit betreffende Einheit; bei denen nämlich, bei denen miteinander das eine bewirkt wird, kann der Name der Tätigkeit nicht in viele aufgeteilt werden.

Weil nämlich der Begriff der daraufsehenden und schauenden Kraft bei Vater und Sohn und Heiligem Geist einer ist, wie in dem Vorangehenden gesagt ist, initiiert zwar vom Vater wie von einer Quelle, bewirkt aber vom Sohn, in der Kraft des Geistes aber die Gnade vollendend, wird auch keine Tätigkeit auf die Hypostasen aufgeteilt, als ob sie in eigener Weise von jeder und abgesondert ohne die mitbetrachtete vollendet wäre, sondern jede Vorsehung und Fürsorge und [GNO III/1; p. 51] Aufsicht über das All (der Dinge im Bereich der sichtbaren Schöpfung und der Dinge im Bereich der überirdischen Natur), und zwar die, die die seienden Dinge erhält und die falsch gemachten Dinge berichtigt und die Berichtigten lehrt, ist eine und nicht drei, wobei sie zwar von der heiligen Trinität eingerichtet, nicht indessen entsprechend der Zahl der im Glauben betrachteten Personen dreifach aufgeteilt wird, als ob jede der Wirksamkeiten bei sich selbst betrachtet entweder allein zum Vater oder in eigener Weise zum Eingeborenen oder abgetrennt zum Heiligen Geist gehörte; vielmehr *teilt individuell jedem die Güter zu*, wie der Apostel sagt, *ein und derselbe Geist* [1Kor 12,11]; nicht ursprungslos aber ist die Bewegung des Guten vom Geist, sondern wir finden, dass die Kraft, die gedanklich davor angesetzt wird, welche der eingeborene Gott ist, alles tut, ohne welchen nichts der seienden Dinge zur Entstehung kommt [vgl. Joh 1,3]; aber auch die Quelle der Güter selbst wiederum wird von dem väterlichen Willen initiiert.

Wenn aber jedes gute Ding und jeder gute Name von der ursprungslosen Kraft und dem ursprungslosen Willen abhängt und so in der Kraft des Geistes durch den eingeborenen Gott unzeitlich und abstandslos zur Vollendung geführt wird, wobei keine Ausdehnung in der Bewegung des göttlichen Willens vom Vater durch den Sohn auf den Geist geschieht oder gedacht wird, einer der guten Namen und Gedanken

aber auch die Gottheit ist, wird der Name doch wohl nicht in eine Mehrzahl [GNO III/1; p. 52] auseinanderfließen, weil die Einheit im Bereich der Tätigkeit gegen die mengenmäßige Aufzählung spricht.

Und wie als einziger der Vater von dem Apostel *Retter aller Menschen, besonders der Gläubigen* [1Tim 4,10] genannt wird und niemand aufgrund dieses Ausdrucks sagt, dass entweder der Sohn die Glaubenden nicht rettet oder dass das Heil denen, die daran teilhaben, ohne den Geist widerfährt, sondern es ist der Gott über allem Retter von allen, wobei der Sohn das Heil in der Gnade des Geistes bewirkt, und nicht eher werden sie deshalb von der Schrift drei Retter genannt, wenn auch das Heil als etwas bekannt wird, was von der heiligen Trinität stammt, so <spricht man> auch nicht von drei Göttern entsprechend der angegebenen Bedeutung des Begriffs „Gottheit“, auch wenn diese Bezeichnung zur heiligen Trinität [scil. Dreiheit] passt.

Zu kämpfen aber gegen die, die widersprechen, man dürfe die Gottheit nicht als Tätigkeit denken, scheint mir gar nicht eines der notwendigen Dinge zu sein, das zu der jetzigen Erstellung der Argumentation <nötig wäre>. Denn wir glauben zwar, dass die göttliche Natur unbegrenzt und unumfassbar ist, und ersinnen daher keine Umgrenzung von ihr, sondern stellen fest, dass die Natur in jeder Weise mit Unendlichkeit gedacht wird. Das insgesamt Unendliche wird aber nicht an einer Stelle zwar begrenzt, an einer anderen aber nicht, sondern in jeder denkbaren Hinsicht entflieht die Unendlichkeit der Grenze. Also wird das, was außerhalb jeglicher Grenze liegt, auch durch die Bezeichnung keineswegs begrenzt. Damit nun bei der göttlichen Natur die Vorstellung des Unbegrenzten erhalten bleibt, behaupten wir, dass das Göttliche *oberhalb jeden Namens* [Phil 2,9] [GNO III/1; p. 53] ist, die Gottheit aber ist einer der Namen. Folglich kann nicht gedacht werden, dass dasselbe sowohl Name ist als auch oberhalb jeden Namens ist.

Wenn abgesehen davon den Gegnern dies gefällt, dass die Bedeutung sich nicht auf die Tätigkeit, sondern auf die Natur bezieht, kehren wir wieder zur anfänglichen Argumentation zurück, weil die Gewohnheit den Namen der Natur fälschlicherweise zur Bezeichnung einer Mehrzahl ausdehnt, während ihm—richtig betrachtet—weder Verringerung noch Vermehrung der Natur widerfährt, wenn sie in mehreren oder weniger betrachtet wird. Allein nämlich wird entsprechend der Zusammenstellung gezählt, was entsprechend der eigenen Umschreibung betrachtet wird; die Umschreibung aber wird aufgefasst in der Erscheinung des Körpers und in Größe und Ort

und dem Unterschied nach Gestalt und Farbe; das aber, was außerhalb davon betrachtet wird, entflieht der Umschreibung durch solche <Eigenschaften>. Was aber nicht umschrieben wird, wird nicht gezählt; das aber, was nicht gezählt wird, kann nicht in der Mehrzahl betrachtet werden. Wenn wir auch sagen, dass das Gold, auch wenn es in viele Prägungen zerstückelt wird, eines sowohl ist als auch genannt wird, sprechen wir dennoch von vielen Münzen und von vielen Goldtalern, wobei wir keine Vermehrung der Natur des Goldes in der Fülle der Goldtaler finden. Deswegen wird das Gold auch viel genannt, wenn es in größerer Menge oder Gestalten oder Münzen betrachtet wird, keineswegs aber werden wegen der Menge der Materie viele Golde als Name angesetzt, es sei denn jemand sagt so „viele Golde“ im Sinne von „viele Goldmärker“ oder „viele Goldtaler“, bei denen nicht die Materie, sondern die Münzen die Bedeutung der Menge annehmen. Eigentlich nämlich ist es richtig, diese nicht Golde, sondern goldene [GNO III/1; p. 54] zu nennen. Wie indessen die goldenen Taler zwar viele sind, es aber ein Gold ist, so werden zwar auch die jeweiligen in der Natur des Menschen als viele erwiesen, wie Petrus und Jakobus und Johannes, es ist aber bei diesen der Mensch einer; auch wenn die Schrift den Namen entsprechend der mengenmäßigen Bedeutung ausweitert, wenn sie sagt: *Menschen schwören bei dem Größeren* [Hebr 6,16] und *Söhne von Menschen* [Ps 89,3 LXX u.ö.] und was dergleichen ist, ist zu wissen, dass sie die Gewohnheit der herrschenden Rede-weise gebraucht und dabei nicht vorschreibt, dass man die Worte so oder auf andere Weise gebrauchen muss, und sie entwirft auch keine wissenschaftliche Lehre über Wörter und geht diese <Wendungen> durch, sondern gebraucht das Wort entsprechend der vorherrschenden Gewohnheit, wobei sie lediglich darauf zielt, dass das Wort den Rezipienten nützlich wird und dabei nicht im Bereich des Ausdrucks genau ist, wobei kein Schaden im Bereich des Sinnes aufgrund der Wörter entsteht.

Und es wäre wohl weit entfernt, die sprachlich falsch scheinenden Anordnungen des Ausdrucks aus der Schrift einzuwenden gegen den Beweis des Gesagten; bei den Dingen aber, bei denen die Gefahr besteht, etwas von der Wahrheit zu schädigen, wird auch bei den Wörtern der Schrift nicht mehr die ungeprüfte und undifferenzierte Ausdrucksweise gefunden. Deswegen gesteht <die Schrift> es zu, die Menschen mengenmäßig zu nennen, weil niemand durch die so beschaffene Gestalt des Ausdrucks mit den Gedanken auf eine Mehrzahl von Menschheiten verfällt noch glaubt, dass viele menschliche

Naturen bezeichnet werden, weil der Name der Natur mengenmäßig ausgesprochen wird. Den Ausdruck „Gott“ indessen spricht sie vorsichtshalber entsprechend dem Einzahl-Typ [GNO III/1; p. 55] aus, wobei sie dies berücksichtigt, dass nicht verschiedene Naturen bei dem göttlichen Wesen durch die mengenmäßige Bezeichnung von Göttern eingeführt werden. Deswegen heißt es: *Der Herr, dein Gott ist ein einziger Herr* [Dtn 6,4]; aber auch den eingeborenen Gott verkündet sie mit dem Ausdruck „Gottheit“ und löst nicht das eine in eine zweifache Bedeutung auf, um so den Vater und den Sohn zwei Götter zu nennen, auch wenn jeder von beiden von den Heiligen als Gott verkündet wird: vielmehr ist der Vater zwar Gott, der Sohn indessen Gott, Gott aber ist in derselben Verkündigung ein einziger, weil weder bei der Natur noch bei der Tätigkeit irgendein Unterschied bei der Gottheit angesetzt wird. Wenn nämlich die Natur bei der heiligen Trinität entsprechend der Annahme derer, die sich getäuscht haben, abweiche, würde konsequenterweise die Zahl in eine Mehrzahl von Göttern ausgeweitet, wobei sie zusammen mit der Verschiedenheit des Wesens der zugrundeliegenden Dinge geteilt würde. Weil die göttliche und schlechthinnige und unveränderliche Natur aber jede Verschiedenheit im Bereich des Wesens abweist, lässt sie, solange sie auch immer eine ist, die Bedeutung der Mehrzahl bei sich nicht zu. Sondern wie von einer Natur geredet wird, so wird auch all das andere in der Art der Einheit genannt: Gott, gut [vgl. Mt 19,17; Mk 10,18; Lk 18,18], heilig [1Petr 1,16], Retter [Lk 2,11], gerecht [Apg 3,14; Offb 16,5], Richter [Apg 10,42; 2Tim 4,8]; und wenn noch etwas anderes der Gott geziemenden Namen gedacht wird, von dem jemand sagt, dass es sich entweder auf die Natur oder auf die Tätigkeit bezieht, werden wir nicht abweichen.

Wenn aber jemand die Argumentation zusammenreimt, dass man daraus, dass der Unterschied im Bereich der Natur nicht angenommen wird, eine gewisse Mischung der Hypostasen und eine kreisförmige Vermengung erreicht, werden wir hinsichtlich solchen Tadels dies verteidigend antworten, dass wir mit dem Bekenntnis des Unveränderlichen der Natur [GNO III/1; p. 56] den Unterschied im Bereich der Ursache und des Verursachten nicht leugnen, worin unserem Verständnis nach sich allein das eine vom anderen unterscheidet, nämlich in dem Glauben, dass das eine zwar Grund ist, das andere aber aus dem Grund; und bei dem, was aus einem Grund ist, setzen wir wiederum einen anderen Unterschied an; das eine nämlich stammt unmittelbar zusammenhängend aus dem ersten, das andere aber durch

den, der unmittelbar damit zusammenhängt, aus dem ersten, so dass auch das Eingeborene unzweifelhaft bei dem Sohn bleibt, und unzweifelhaft ist, dass der Geist aus dem Vater ist, wobei die Mittelstellung des Sohnes für ihn sowohl das Prädikat „eingeboren“ bewahrt als auch den Geist nicht von der naturhaften Relation zum Vater abtrennt.

Wenn wir aber vom Grund und „aus dem Grund“ reden, bezeichnen wir durch diese Namen nicht die Natur (nicht wird jemand wohl den Begriff des Grundes und den der Natur für identisch ausgeben), sondern verweisen auf den Unterschied im Bereich des So-Seins. Wenn wir nämlich sagen, dass der eine zwar auf verursachte Weise, der andere aber ohne Ursache existiert, haben wir nicht die Natur durch den Ursachenbegriff aufgeteilt, sondern nur darauf verwiesen, dass weder der Sohn ungezeugt existiert noch der Vater durch Zeugung. Zuerst nämlich ist es nötig, zu glauben, dass es als etwas existiert, und dann auszuarbeiten, wie das Geglaubte ist. Der Begriff dessen, was es ist, ist also ein anderer als der Begriff dessen, wie es ist. Die Aussage nun, dass etwas ungezeugt existiert, stellt die Annahme auf, wie es zwar ist, weist aber nicht gleichzeitig mit diesem Ausdruck darauf hin, was es ist. Denn auch wenn du den Bauern hinsichtlich eines bestimmten Baumes fragst, ob er gepflanzt ist oder von selbst <wächst>, der aber antwortet, dass der Baum entweder nicht gepflanzt ist oder aus einer Pflanzung stammt, hat dann also der durch die Antwort etwa die Natur aufgewiesen, [GNO III/1; p. 57] der nur das „Wie er ist“ gesagt hat, oder ließ er den Begriff der Natur unklar und unbezeichnet? So haben wir auch hier, als wir erfahren haben, dass er ungezeugt sei, gelernt zu denken, wie er sein muss, haben aber durch diesen Ausdruck nicht gehört, was auch immer er ist. Den so beschaffenen Unterschied nun behaupten wir bei der heiligen Trinität, dass das eine dem Glauben nach Grund, das andere aber aus dem Grund ist, und werden wohl nicht mehr beschuldigt, durch das Gemeinsame der Natur den Begriff der Hypostasen zusammenzuschmelzen.

Weil indessen der Ursachenbegriff die Hypostasen bei der heiligen Trinität zwar unterscheidet, wobei er es hochhält, dass das eine zwar unverursacht existiert, das andere aber aufgrund der Ursache, die göttliche Natur aber mit jedem Gedanken ohne Abweichung und ungeteilt aufgefasst wird, deswegen wird zu Recht eine einzige Gottheit und ein einziger Gott verkündet und all das andere der Gott geziemenden Namen in der Einzahl.

I.4 AD SIMPLICIUM, DE FIDE (GNO III/1, 61–67 MÜLLER)—
GREGOR, BISCHOF VON NYSSA, AN SIMPLICIUS ÜBER DEN
GLAUBEN: GREGOR AN DEN TRIBUN SIMPLICIUS ÜBER
VATER UND SOHN UND HEILIGEN GEIST

Es befiehlt Gott durch den Propheten, weder zu glauben, dass ein neuer Gott existiert, noch einen fremden Gott anzubeten [vgl. Ps 80,10 LXX]. Also ist es klar, dass das neu genannt wird, was nicht von Ewigkeit her ist, und auf der anderen Seite wird wiederum ewig genannt, was nicht neu ist. Der indes, der glaubt, dass der eingeborene Gott nicht von Ewigkeit her aus dem Vater existiert, gibt zu, dass er neu ist; das Nicht-Ewige ist nämlich bestimmt neu. Alles Neue aber ist nicht Gott, wie die Schrift sagt: *Nicht wird es bei dir einen neuen Gott geben* [Ps 80,10 LXX]. Also leugnet der, der sagt: „Der Sohn war irgendwann einmal nicht“ seine Gottheit. Einen fremden Gott anzubeten verbietet wiederum der, der sagt: *Nicht sollst du einen fremden Gott anbeten* [Ps 80,10 LXX]. Der fremde wird aber durch die Entgegensetzung zu unserem eigenen Gott <als solcher> betrachtet. Wer nun ist unser eigener Gott? Klar, der wahre Gott. Wer aber ist der fremde? Bestimmt der, der sich zur Natur des wahren [GNO III/1; p. 62] Gottes fremd verhält. Wenn nun der wahre Gott unser eigener Gott ist <und> wenn der eingeborene Gott nicht zu der Natur des wahren gehört, wie die Häretiker sagen, ist er fremd und nicht unser. Es sagt indes das Evangelium, dass die Schafe einem Fremden nicht gehorchen [vgl. Joh 10,4f.]. Der, der sagt, dass er geschaffen ist, erreicht es, dass er fremd hinsichtlich der Natur des wahren Gottes ist. Was also werden die tun, die sagen, dass er geschaffen ist? Werden sie ihren geschaffenen Gott anbeten oder nicht? Denn wenn sie ihn zwar nicht anbeten, judaisieren sie, indem sie die Anbetung Christi leugnen; wenn sie ihn indes anbeten, treiben sie Götzendienerei, denn sie beten den an, der dem wahren Gott fremd ist. Aber freilich ist es gleichermaßen gottlos, den Sohn nicht anzubeten und den fremden Gott anzubeten. Es ist also nötig, den Sohn als wahren <Sohn> des wahren Vaters zu bezeichnen, damit wir ihn anbeten und nicht verurteilt werden, weil wir einen fremden Gott anbeteten.

Gegen die aber, die die Stelle aus den Proverbien *Der Herr erschuf mich* [Spr 8,22] nennen und deswegen glauben, ein starkes Argument

dafür zu nennen, dass der Schöpfer von allem und Demiurg geschaffen ist, ist dies angebracht zu sagen, dass der eingeborene Gott vieles um unseretwillen geworden ist. Auch nämlich ist er, wo er doch *Wort* ist, *Fleisch geworden* [Joh 1,14], und wo er doch Gott ist, ist er Mensch geworden, und wo er doch körperlos ist, ist er Leib geworden und außerdem ist er noch Sünde [vgl. 2Kor 5,21], Fluch [vgl. Gal 3,13], Stein [vgl. Apg 4,11; Mt 21,42; Ps 117,22 LXX], Axt [vgl. Mt 3,10], Brot [vgl. Joh 6,35.41], Schaf [vgl. Apg 8,32; Jes 53,7], Weg [vgl. Joh 14,6], Tür [vgl. Joh 10,7.9], Fels [vgl. 1Kor 10,4] und vieles solches geworden, wobei er nichts davon von der Natur her ist, [GNO III/1; p. 63] sondern es um unseretwillen im Bereich der Heilsgeschichte geworden ist. Wie er nun, wo er doch *Wort* ist, um unseretwillen *Fleisch geworden* [Joh 1,14] ist und, wo er doch Gott ist, Mensch geworden ist, so wurde er auch, wo er doch Schöpfer ist, um unseretwillen Schöpfung; das Fleisch nämlich ist geschaffen. Wie er nun durch den Propheten sagte: *So spricht der Herr, der mich gebildet hat vom Mutterleib an als seinen Knecht* [Jes 49,5], so sagte er auch durch Salomo: *Der Herr erschuf mich als Anfang seiner Wege für seine Werke* [Spr 8,22]. Die ganze Schöpfung nämlich dient, wie der Apostel sagt [vgl. Röm 8,21f.; vgl. auch Jdt 16,14]. Also ist auch der, der in dem Mutterleib der Jungfrau gebildet ist, entsprechend dem Wort des Propheten der Knecht, nicht der Herr, d.h. der Mensch nach Fleischesart, in dem Gott erschien, und von hierher ist der, der für den Anfang seiner Wege geschaffen ist, nicht der Gott, sondern der Mensch, in dem uns Gott erschien zu dem Zweck, dass der verdorbene Weg des menschlichen Heils wieder erneuert würde. Und da wir ja so zwei Dinge hinsichtlich Christus erkennen, das Göttliche einerseits, das Menschliche andererseits (in der Natur zwar das Göttliche, in der Heilsgeschichte aber das nach Menschenart), bezeugen wir folgerichtig der Gottheit das „ewig“, der menschlichen Natur aber rechnen wir das „geschaffen“ zu. Wie er nämlich laut dem Propheten im Mutterleib als Knecht gebildet wurde, so wurde er auch Salomo zufolge durch diese knechtartige Schöpfung im Fleisch offenbart.

Wenn sie aber sagen: „Wenn er war, ist er nicht gezeugt worden; und wenn er gezeugt worden ist, war er nicht“, sollen sie sich belehren lassen, dass man nicht die Eigenschaften der fleischlichen Zeugung der göttlichen Natur beilegen darf. Denn Körper werden zwar gezeugt, wenn sie nicht sind, Gott aber bewirkt, dass die Nicht-Seienden sind, entsteht <aber> nicht selbst aus dem Nicht-Seienden. Deswegen nennt auch Paulus ihn *Abglanz der Herrlichkeit* [Hebr 1,3], damit wir belehrt werden, dass genauso, wie das [GNO III/1; p. 64] Licht von einem

Leuchter sowohl aus der Natur des Ausstrahlenden ist als auch gleichzeitig mit jenem (es leuchtete nämlich der Leuchter auf, und zugleich schien das von ihm stammende Licht auf), der Apostel auch hier zu denken befiehlt, dass der Sohn aus dem Vater stammt und niemals der Vater ohne den Sohn war; denn er lässt er es nicht zu, dass der Herrlichkeitsglanz irgendwann nicht-leuchtend war, wie er nicht zulässt, dass der Leuchter ohne Abglanz ist. Es ist aber klar, dass genauso, wie die Existenz eines Abglanzes ein Beleg dafür ist, dass es auch das Strahlen gibt (wenn nämlich das Strahlen nicht ist, wird es wohl auch nicht das geben, was aus diesem glänzt), die Behauptung, dass der Abglanz irgendwann einmal nicht existierte, Beweis dafür ist, dass auch das Strahlen nicht war, als der Abglanz nicht war; denn es ist unmöglich, dass das Strahlen ohne Abglanz ist. Wie es nun bei dem Abglanz nicht möglich ist zu sagen: Wenn er war, wurde er nicht, und wenn er wurde, war er nicht, so ist es auch töricht, dies über den Sohn zu sagen, weil der Sohn der Abglanz ist.

Die aber das Kleiner und Größer bei dem Sohn und dem Vater behaupten, sollen sich von Paulus belehren lassen, das Unmessbare nicht zu messen [vgl. 2Kor 10,13]; der Apostel nämlich nennt den Sohn *Abdruck der Existenz* [Hebr 1,3] des Vaters. Es ist nun klar, dass so groß, wie groß auch immer die Existenz des Vaters ist, auch der Abdruck der Existenz sein muss; nicht nämlich kann der Abdruck kleiner sein als die Existenz, die in ihm gesehen wird. Aber dasselbe lehrt auch der große Johannes, wenn er sagt: *Am Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott* [Joh 1,1]. Anhand der Aussage nämlich: *Am Anfang war* [Joh 1,1] (und nicht: nach dem Anfang) zeigte er, dass niemals [GNO III/1; p. 65] der Anfang ohne Wort <d.h. unvernünftig> war. Aufgrund des Aufweises aber, dass <es heißt:> *und das Wort war bei Gott* [Joh 1,1], bezeichnete er die Eigenschaft des Sohnes, keinen Mangel zu haben, als „bei dem Vater“; denn gemeinsam mit dem ganzen Gott wird das Wort als ganzes betrachtet. Wenn nämlich das Wort einen Mangel hätte in seiner eigenen Größe, so dass er nicht beim ganzen Gott sein könnte, würde daraus unbedingt folgen, dass das, was in Gott über das Wort hinausragt, ohne Wort <d.h. unvernünftig> wäre. Vielmehr indessen wird die Großartigkeit des Wortes zusammen mit der gesamten Großartigkeit Gottes betrachtet. Also hat das Reden von Größer und Kleiner bei den Lehraussagen der Gotteslehre überhaupt keinen Platz.

Die indes sagen, dass das Gezeugte dem Ungezeugten im Bereich der Natur unähnlich ist, sollen sich belehren lassen, nicht töricht zu werden aufgrund des Beispiels von Abel und Adam; auch Adam

nämlich wurde nicht entsprechend der natürlichen Zeugung der Menschen gezeugt, Abel aber wurde von Adam gezeugt. Aber freilich wird der, der nicht gezeugt ist, ungezeugt genannt, und der Gezeugte gezeugt: überhaupt nicht indes hinderte die Tatsache, nicht gezeugt zu sein, den Adam daran, Mensch zu sein, ebensowenig machte die Zeugung den Abel zu etwas anderem außerhalb der menschlichen Natur, vielmehr war sowohl dieser als auch jener Mensch, wenn auch der eine zwar gezeugt war, der andere aber ohne Gezeugtwerden. Also bewerkstelligt auch bei den Lehraussagen der Gotteslehre das Nicht-Gezeugtsein und das Gezeugtsein nicht einen Unterschied der Natur, vielmehr <handelt es sich> genauso, wie <es sich> bei Adam und Abel um eine Menschheit <handelt>, bei dem Vater und dem Sohn um eine Gottheit.

Und die aber, die über den Heiligen Geist blasphemische Ansichten haben, behaupten <über ihn> dasselbe, was sie auch über den Herrn <sagen>, dass auch dieser geschaffen sei; dabei glaubt die Kirche genauso wie bei dem Sohn auch [GNO III/1; p. 66] bei dem Heiligen Geist, dass er ungeschaffen ist; deswegen wird die ganze Schöpfung aufgrund der Teilhabe an dem darüberliegenden Guten gut, der Heilige Geist aber ist nicht dessen bedürftig, der Güte vermittelt (gut ist er nämlich aufgrund der Natur, wie die Schrift bezeugt [vgl. Ps 142,10 LXX; Neh 9,20 = II. Esra 19,20 LXX]); und weil die Schöpfung von dem Geist auf den <rechten> Weg gebracht wird, schenkt der Geist die Wegführung [vgl. Joh 16,13]; die Schöpfung wird beherrscht, der Geist aber herrscht [vgl. Ps 50,14 LXX]; die Schöpfung wird getröstet, der Geist aber tröstet [vgl. Joh 14,16.26; 15,26]; die Schöpfung dient, der Geist aber macht frei [vgl. Röm 8,2; 2Kor 3,17]; die Schöpfung bekommt Weisheit verliehen, der Geist aber gibt die Gabe der Weisheit [vgl. Eph 1,17; Kol 1,9]; die Schöpfung hat an den Charismen teil, der Geist aber begnadet nach Ermessen. *Alles nämlich dieses bewirkt ein und derselbe Geist, wobei er jeweils jedem zuteilt, wie er will* [1Kor 12,11]. Und tausende andere Beweise lassen sich aus den Schriften anführen, dass alle diese hohen und Gott geziemenden Namen, die von der Schrift dem Vater und dem Sohn verliehen werden, auch hinsichtlich des Heiligen Geistes betrachtet werden; die Unvergänglichkeit [vgl. Weish 12,1], die Seligkeit [vgl. Mt 5,3], das Gute [vgl. Ps 142,10 LXX; Neh 9,20 = II. Esra 19,20 LXX], das Weise [vgl. Eph 1,17; Jes 11,2 u.ö.], das Mächtige [vgl. Weish 5,23], das Gerechte [vgl. 1Kor 6,11; Röm 8,10], die Heiligkeit [vgl. Ps 50,13f. LXX; Jes 63,10f. u.ö.], jeder ehrenhafte Name wird so beim Heiligen Geist genannt,

wie er auch bei dem Vater und bei dem Sohn genannt wird, außerdem, durch die die Hypostasen deutlich und unvermischt von einander unterschieden werden, ich meine natürlich, dass der Heilige Geist weder Vater noch Sohn genannt wird; das andere aber, als was der Vater und der Sohn bezeichnet werden, das wird von der Schrift auch dem Heiligen Geist beigelegt. Deswegen nun begreifen wir, dass der Heilige Geist oberhalb der Schöpfung ist. Also wird dort, wo der Vater und wo der Sohn gedacht wird, auch der Heilige Geist gedacht; oberhalb der [GNO III/1; p. 67] Schöpfung nämlich sind der Vater und der Sohn, was die Konsequenz des Arguments auch für den Heiligen Geist bezeugt. Der nun, der den Heiligen Geist über der Schöpfung ansetzt, wird folgerichtig die richtige und gesunde Auffassung annehmen; er wird nämlich die ungeschaffene Natur, die bei Vater und Sohn und Heiligem Geist betrachtet wird, als eine bekennen.

Wenn sie aber zum Aufweis, wie sie glauben, der Tatsache, dass der Heilige Geist geschaffen ist, uns die Prophetenstelle vorbringen, die sagt: *Der den Donner stark macht und Geist schafft und seinen Gesalbten den Menschen verkündet* [Am 4,13], ist es angebracht, dies zu bedenken, dass der Prophet sagt, dass ein anderer Geist bei der Stärke des Donners geschaffen wird—und nicht der Heilige Geist; Donner nämlich nennt die mystische Ausdrucksweise das Evangelium. Die, in denen nun der Glaube an das Evangelium gewiss und unveränderlich wird, diese gehen durch den Glauben von der Existenz als Fleisch zu dem Geist-Werden über, wie der Herr sagt: *Was aus Fleisch gezeugt ist, ist Fleisch, was aber aus Geist gezeugt ist, ist Geist* [Joh 3,6]. Gott nun ist der, der dadurch, dass er den Evangeliumsdonner für die Gläubigen verstärkt, den Glaubenden zu Geist macht, der aber aus dem Geist Gezeugte und durch solchen Donner Geist Gewordene verkündet Christus, wie der Apostel sagt: *Niemand kann Jesus Christus als Herrn nennen, es sei denn im Heiligen Geist* [1Kor 12,3].

I.5 *ADVERSUS MACEDONIANOS, DE SPIRITU SANCTO*
(GNO III/1, 89–115 MÜLLER)—GREGOR, BISCHOF
VON NYSSA: ÜBER DEN HEILIGEN GEIST GEGEN DIE
MAKEDONIANER, DIE PNEUMATOMACHEN

Eigentlich gehört es sich nicht einmal, auf die törichten Reden zu antworten [vgl. Spr 26,4]; der weise Ratschlag Salomons nämlich scheint das Anempfohlene darauf zu beziehen, einem Unverständigen im Hinblick auf seine Unvernunft nicht zu antworten. Aber weil die Gefahr besteht, dass durch unser Schweigen der Irrtum stärker als die Wahrheit wird und dieses faulige Krebsgeschwür der Häresie gegen die Wahrheit stark um sich greift und das gesunde Verständnis des Glaubens beschädigt, erschien es mir nötig, nicht im Hinblick auf die Unvernunft von ihnen, die solches gegen die Frömmigkeit vorbringen, zu antworten, sondern zur Richtigstellung der verkehrten Annahmen. Auch der Rat aus den Proverbien nämlich scheint mir nicht Schweigen, sondern Korrektur der Unvernünftigen nahezulegen, so dass die Antworten nicht zu der Unvernunft der Annahmen passen dürfen, man aber vielmehr ihre unverständigen und fehlgeleiteten Meinungen über die Lehrgegenstände widerlegen muss.

Was ist es nun, was sie uns gegenüber vorbringen? Sie beschuldigen die, die über den Heiligen Geist angemessene Vorstellungen haben, gottlos zu sein. Und das, was wir in Befolgung der Lehren der Väter über den Geist bekennen, dies fassen sie nach ihrem Gutdünken auf und verwenden es bei sich als Anlass gegen uns für eine Eingabe wegen Gottlosigkeit. Wir nämlich bekennen, dass der Heilige Geist dem Vater und dem Sohn beigeordnet wird, so dass überhaupt keine Abweichung besteht in irgendeinem der Dinge, die frommerweise hinsichtlich der göttlichen Natur gedacht und benannt werden, außer dem, dass der Heilige Geist als Hypostase individuell betrachtet wird, weil er aus Gott [GNO III/1; p. 90] ist [vgl. Joh 15,26] und der Geist Christi [vgl. Gal 4,6] ist, wie geschrieben steht, und wir bekennen, dass er weder in der Eigenschaft als ungezeugt mit dem Vater noch in der Eigenschaft als eingeboren mit dem Sohn zusammengemengt wird, sondern durch einige besondere Eigenschaften für sich selbst betrachtet wird, in allen anderen aber, wie ich sagte, den Zusammenhang und keine Abweichung hat. Die Gegner behaupten, dass er von der

natürlichen Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn entfremdet ist und durch die Abweichung der Natur eine geringere Stellung einnimmt und insgesamt geringer ist an Macht und Ehre und Wert und allen Namen und Gedanken auf einmal, die Gott geziemend ausgesagt werden; und sie sagen, dass er deswegen einerseits nicht an der Ehre teilhat, andererseits nicht die Gleichwertigkeit mit dem Vater und Sohn verdient; dass er aber an der Macht nur insoweit teilhat, wie es ihm für einige abgegrenzte und partielle Tätigkeiten reicht, dass er aber ganz und gar außerhalb der Schöpfermacht steht. Weil diese Mutmaßung indes bei ihnen vorherrscht, wird von ihnen konsequenterweise das Ergebnis erreicht, dass der Geist in sich überhaupt nichts von den Dingen hat, die frommerweise hinsichtlich der göttlichen Natur ausgesagt und gedacht werden.

Wie sieht also nun unsere Argumentation aus? Wir werden denen, die solches proklamieren, weder etwas Neues antworten noch etwas, das von uns selbst stammt, sondern wir werden das Zeugnis der göttlichen Schrift über den Heiligen Geist gebrauchen, durch das wir gelernt haben, dass der Heilige Geist göttlich ist und genannt wird [vgl. Ex 31,3; Hiob 33,4]. Wenn nun auch sie dem zustimmen und sich nicht den gottinspirierten Aussagen entgegenstellen, sollen die, die zum Kampf gegen uns bereit sind, sagen, weswegen sie nicht gegen die Schrift, sondern gegen uns kämpfen. Wir sagen nämlich gar nichts anderes als dies. Mit dem Bekenntnis aber, dass der Geist zur göttlichen Natur gehört, erkennen wir gar keinen Unterschied in gerade dieser Hinsicht an, weder aufgrund der Lehre der Schriften noch aufgrund allgemeingültiger Vorstellungen, so dass die göttliche und überragende Natur im Verhältnis zu sich selbst aufgeteilt würde durch irgendeine Anspannung [**GNO III/1; p. 91**] oder Entspannung, wobei sie sich im Verhältnis zu sich selbst zum Mehr oder Weniger verändern würde. Weil nämlich geglaubt wird, dass <die göttliche Natur> schlechthinig und einzigartig und un-zusammengesetzt ist und keine Verbindung und Zusammensetzung aus ungleichen Teilen bei ihr gedacht wird, deswegen verstehen wir, wenn wir mit der Seele einmal an die göttliche Natur denken, durch diesen Namen unmittelbar das, was bei jedem Gott geziemenden Gedanken vollkommen ist; das Göttliche hat nämlich hinsichtlich des ganzen Begriffs vom Guten das Vollkommene inne. Wenn es aber durch irgendetwas einen Mangel hat und in irgendeiner Hinsicht gegenüber der Vollkommenheit abfällt, wird entsprechend dem Mangel auch der Begriff der Gottheit gelähmt sein, so dass nichts Göttliches mehr in jenem Teil ist oder

ausgesagt wird. Wie nämlich mag jemand dem Unvollkommenen und Mangelhaften und dem, das einer Hinzufügung von woandersher bedarf, diese Bezeichnung beilegen?

Entsprechend kann die Argumentation auch durch körperliche Beispiele plausibel gemacht werden. Die Natur des Feuers nämlich bietet ebenfalls mit allen Teilen, die es ausmachen, denen, die es berühren, die Wahrnehmung von Wärme dar; und nicht hat etwas von der Flamme mal die Wärme als angespannte, mal als entspannte, sondern insoweit es sich um Feuer handelt, hat es als Ganzes insgesamt durch die Identität der Wirkung die Einheit mit sich selbst ohne jeden Abstand. Wenn indes etwas hinsichtlich irgendeines Teils abgekühlt wird, wird man es im Hinblick auf das Abgekühlte nicht mehr Feuer nennen, wobei die wärmende Wirkung durch die Abweichung zum Gegenteil genauso geändert wird wie der Name. Ebenso handelt es sich auch bei dem Wasser und der Luft und allen Dingen, die den Elementen unterworfen sind, jeweils um ein und denselben Zustand, der Vermehrung bzw. Verringerung nicht aufnimmt. Auch das Wasser nämlich kann nicht mehr oder weniger genannt werden; insoweit es nämlich ebenfalls feucht ist, wird auch die Bezeichnung des Wassers bei ihm zutreffen; wenn es aber umgeändert wird zur entgegengesetzten Qualität, wird bestimmt bei ihm auch der Name mitgeändert. Und das Weiche der Luft und das Nach-Oben-Aufsteigende und das Leichte wird ebenfalls bei allen seinen Teilen angesetzt; bei dem Festen und Gewichtigen und Zur-Erde-Fließenden dagegen trifft es nicht zu, dass es auch als Luft bezeichnet wird. So wird auch die göttliche Natur, solange sie zwar bei dem gesamten Denken, das bezüglich ihrer fromm angestellt wird, [GNO III/1; p. 92] das Vollkommene innehat, die Bezeichnung durch die Vollkommenheit des Guten bewahrheiten. Wenn indessen eines der Dinge, die den Begriff der Vollkommenheit ausmachen, entzogen wird, wird die Bezeichnung als Gottheit bei jenem Teil trügen und nicht mit dem Zugrundeliegenden übereinstimmen. Von gleicher Art nämlich oder sogar noch mehr ist der unmögliche Umstand, einem trockenen Körper die Bezeichnung als Wasser beizulegen und das Erkalte in der Qualität als Feuer zu bezeichnen und das Feste und Entgegengesetzte als Luft zu bezeichnen und als Göttliches das zu benennen, bei dem nicht der Gedanke der Vollkommenheit mitgehört wird.

Wenn nun wirklich und nicht nur mit Namen der Heilige Geist von der Schrift und von unseren Vätern als göttlich bezeichnet wird, welches Argument verbleibt denen noch, die der Ehre des Geistes

entgegenstehen? Wenn er nämlich göttlich ist, ist er gänzlich auch gut [vgl. Ps 142,10 LXX; Neh 9,20 = II. Esra 19,20 LXX], kraftvoll [vgl. Weish 5,23], weise [vgl. Eph 1,17; Jes 11,2], ruhmvoll, ewig und alles, was es an Bezeichnungen dieser Art gibt, die unsere Gedanken zum Großartigen führen. Die Einfachheit des Zugrundeliegenden bezeugt, dies nicht nur aufgrund einer Teilhabe zu haben, so dass man anzu nehmen hätte, er sei eines zwar durch die eigene Natur, ein anderes aber werde er durch die Anwesenheit der genannten Eigenschaften (dies nämlich ist solchen Dingen zu eigen, die eine zusammengesetzte Natur haben). Als einfach aber wird der Heilige Geist gleichermaßen von allen bekannt, und es gibt keinen, der widerspricht. Wenn nun der Begriff seiner Natur einfach ist, hat er das Gute nicht als Erworbenes, sondern ist selbst, was auch immer er ist, Güte [vgl. Ps 142,10 LXX; Neh 9,20 = II. Esra 19,20 LXX], Weisheit [vgl. Eph 1,17; Jes 11,21], Kraft [vgl. Weish 5,23], Heiligung [vgl. Röm 1,4?], Gerechtigkeit [vgl. 1Kor 6,11; Röm 8,10], Ewigkeit, Unvergänglichkeit [vgl. Weish 12,1], alle die hohen und darüber hinausragenden unter den Bezeichnungen. Aufgrund welcher Überlegung nun konstruieren die, die die schlimme Verurteilung der Blasphemie gegen den Geist [vgl. Mt 12,31] nicht fürchten, den Gedanken, dass der so beschaffene <Geist> nicht verehrungswürdig sei? Deutlich nämlich betonen sie, dass man nicht glauben dürfe, er sei zu verehren, wobei sie—ich weiß nicht, aufgrund welchen Gedankenganges—glauben, dass es vorteilhaft ist, den, der aufgrund der Natur verehrungswürdig ist, nicht als das zu bekennen, was er ist.

Auch jenes nämlich reicht ihnen zur Verteidigung nicht aus, dass er deswegen, weil er der Ordnung nach als dritter vom Herrn den Jüngern überliefert ist [vgl. Mt 28,19], von der Gott angemessenen Vorstellung entfremdet ist. Wie ist es nämlich sinnvoll, zu glauben, dass bei dem, bei dem das gute Handeln keine Verringerung [GNO III/1; p. 93] oder Abweichung hat, die zahlenmäßige Ordnung Zeichen der Verringerung, der Abweichung im Bereich der Natur ist? Das ist so, als ob jemand bei drei Lichtern den Glanz als getrennten sieht—nehmen wir mal an, dass Ursache des dritten Lichtes der erste Glanz ist, der aufgrund von Weitergabe durch das Mittlere das Letzte entzündet hat—und dann sich ausdenkt, dass die Wärme bei dem ersten Glanz stärker ist, bei dem folgenden aber geringer ist und zum Geringeren hin abweicht, dass aber das dritte <Licht> auch nicht mehr Feuer heißt, auch wenn es ähnlich brennt und scheint und alle Wirkungen des Feuers hat. Wenn es aber dafür kein Hindernis gibt, dass das dritte

Licht Feuer ist, auch wenn es aus dem vorherigen Licht aufscheint, wie sieht die Weisheit derer aus, die es deswegen für fromm halten, die Würde des Heiligen Geistes abzutun, weil er doch von der göttlichen Aussage nach Vater und Sohn aufgezählt wird? Denn wenn einer der Gott angemessenen Gedanken zwar bei den Dingen, die bei der Natur des Geistes betrachtet werden, fehlt, bezeugen sie ihm zu Recht die Eigenschaft „nicht zu verehren“; wenn aber bei allem das Großartige der Würde des Heiligen Geistes gedacht wird, was behaupten sie Geringes bei dem Bekenntnis seiner Ehre? Das ist so, als ob jemand sagt, jemand sei Mensch, und es dabei nicht mehr für klar hält, bei diesem auch das „vernunftbegabt“ oder „sterblich“ oder, was sonst über den Menschen ausgesagt wird, mitzubehaupten und deswegen wiederum widerlegt, was er selbst zugegeben hat; wenn er nämlich nicht vernunftbegabt ist, ist es überhaupt kein Mensch; wenn dies aber zugegeben wird, wie wird das, was mit dem Menschen zusammenhängend gedacht wird, bestritten? So freilich, wenn derjenige die Wahrheit hinsichtlich des Geistes sagt, der ihn göttlich nennt [vgl. Hiob 33,4; Ex 31,3], lügt auch der nicht, der definiert, dass er wertvoll und verehrungswürdig und gut und kraftvoll ist; mit dem Gedanken der Gottheit nämlich gehen alle diese Gedanken einher. Und so ist das eine von beidem notwendig, ihn entweder nicht göttlich zu nennen oder keinen der Gott angemessenen Gedanken von der Gottheit wegzuziehen. Deswegen ist es auch überaus nötig, dass beides miteinander begriffen wird, die göttliche Natur mit dem [GNO III/1; p. 94] dazugehörenden Gedanken und das fromme Denken bezüglich der göttlichen und überragenden Natur.

Da nun gesagt ist, dass der Geist zur göttlichen Natur gehört, und es zu Recht gesagt ist, durch diese Bezeichnung aber, wie gesagt, jede großartige Vorstellung mitaufgewiesen wird, bekennt der, der jenes zugibt, potentiell auch das Übrige mit, nämlich, dass er verehrungswürdig ist und kraftvoll und jedes, das auf etwas Besseres verweist. Denn es ist auch nicht natürlich, dass dies bei dem Geist nicht bekannt wird, und zwar wegen der Unpassendheit dessen, was solchen Bezeichnungen entgegengesetzt ist; der nämlich, der das Prädikat „verehrungswürdig“ nicht zulässt, wird das Prädikat „nicht verehrungswürdig“ zulassen; und der, der das Prädikat „kraftvoll“ abtut, wird bei ihm dem Gegenteil zustimmen; ebenso verhält es sich auch bei dem Wertvollen und Guten; und wenn man das, was sich auf das Bessere bezieht, nicht annimmt, wird man bestimmt das Gegenteil bekennen. Wenn dies aber zu vermeiden ist und noch jenseits von jedem Irrtum und <jeder>

Blasphemie ist, ist es klar, dass die Frommen hinsichtlich des Heiligen Geistes den Bezeichnungen und Gedanken mit besserer Bedeutung zustimmen und sagen werden, dass er dies ist, was wir schon oft gesagt haben, wertvoll, kraftvoll, verehrungswürdig, gut und jedes, was von dem, was zur Frömmigkeit beiträgt, sonst ausgesagt wird, dass dies aber nicht unvollkommen bei dem Geist vorhanden ist noch die Quantität des Guten begrenzt hat, sondern mit den Benennungen bis ins Unendliche geht; nicht nämlich bis zu irgendeinem Punkt ist er wertvoll, <und> danach wird er als etwas anderes als wertvoll gedacht, sondern immer ist er so. Und wenn du den zurückliegenden Zeiten nachsinnst und wenn du die Zukunft anschaut, wirst du in nichts das finden, was an Wert oder Ehre oder Kraft mangelhaft ist, so dass er entweder im Sinne einer Zunahme vermehrt würde oder durch eine Wegnahme verringert würde. Wenn er also als Ganzer durch und durch vollkommen ist, nimmt er bei nichts die Verringerung an. Bei welchem Punkt nämlich auch immer die Vollkommenheit bezüglich dieses Gedankens verringert würde, an jenem wird er Platz lassen für die wertloseren der Gedanken; das nämlich, was nicht vollkommen wertvoll ist, hat der Vorstellung nach mit irgendeinem Teil an dem Gegenteil teil. Wenn dies aber auch nur mit dem Denken zu berühren Sache der letzten Unvernunft ist, ist es bestimmt richtig, ihm die Vollkommenheit bei allem Guten als unbegrenzt und unumschrieben und in keinem Teil verringert zu bezeugen.

[GNO III/1; p. 95] Wenn es also so ist, möge die Vernunft folglich auch das Gleiche beim Sohn prüfen und ebenso beim Vater. Bekennt sie etwa nicht das Vollkommene des Wertes sowohl bei diesem als auch bei jenem? Ich glaube, dass alle, die Vernunft haben, dem Gesagten zustimmen. Wenn nun der Wert des Vaters vollkommen ist, vollkommen aber auch der des Sohnes, indes auch dem Heiligen Geist das Vollkommene an Wert bezeugt ist, weswegen legen uns die neuen Dogmatisten fest, dass man bei ihm nicht das Prädikat „gleichwertig mit Vater und Sohn“ bekennen dürfe? Denn wir folgen indessen dem Erläuterten und können weder sagen noch denken, dass das, was keiner Hinzufügung zur Vervollkommnung bedarf, wertloser als etwas anderes ist. Wobei nämlich die Vernunft nicht das herausfindet, was noch mehr ist, weil es keinen Mangel hat und vollkommen ist—an welchem Punkt man die Verringerung bei ihm erfassen wird, sehe ich nicht. Die aber, die das Prädikat „gleichwertig“ ablehnen, behaupten bestimmt das Prädikat „wertloser“ als Lehre. Die frommen Gedanken über den Geist verdrehen sie alle in das Gegenteil, und zwar genauso,

mit derselben Konsequenz durch die Verringerung, die durch die Abstufung entsteht, wobei sie nicht bei der Güte noch bei der Kraft noch bei irgendeinem anderen der Dinge, die fromm über ihn ausgesagt werden, das Vollkommene bezeugen. Wenn sie aber die Offensichtlichkeit der Gottlosigkeit vermeiden und daher die Eigenschaft „vollkommen bei jedem Gedanken, der hinsichtlich des Guten ausgesagt wird“ bekennen, mögen die Klugen sagen, wie das Vollkommene wertvoller oder wertloser als das Vollkommene ist; solange nämlich der Begriff der Vollkommenheit angewandt wird, lässt das logische Denken bei der Vorstellung des Vollkommenen weder das Mehr noch das Weniger zu.

Wenn sie nun zustimmen, dass der Heilige Geist gänzlich vollkommen ist, es bei diesen aber als fromm bekannt wird, dass auch bei dem Vater und dem Sohn die Eigenschaft „vollkommen bei jedem Guten“ gegeben ist, wie sieht die Überlegung aus, gemäß derer sie es für vernünftig halten, wieder aufzuheben, was sie zugegeben haben? Das Prädikat „gleichwertig“ aufzuheben ist nämlich der Beweis dafür, nicht zu glauben, [GNO III/1; p. 96] dass er an der Vollkommenheit teilhat. Für was halten sie eben dies, die Ehre, bei der göttlichen Natur, an dem ihrem Wollen nach der Geist nicht anteil hat? Behaupten sie etwa, dass es diese sei, die auch Menschen Menschen schenken, wobei sie ihre Verehrung mit Reden und der äußeren Gestik darbringen, wenn sie Gehorsam in der Öffentlichkeit zeigen, und was dergleichen durch die törichte Gewohnheit des Lebens dem Begriff der Ehre widerfährt? Was alles Bestand hat durch die Entscheidung derer, die dies tun; in dem Bereich, in dem es grundsätzlich keine willentliche Entscheidung gibt, hat keiner der Menschen aufgrund der Natur einen Grund, wertvoller zu sein als all die anderen, die als welche erkannt werden, die sich durch dieselben Maße der Natur auszeichnen. Klar aber ist das Argument und ohne jede Zweideutigkeit; wir werden nämlich finden, dass der, der heute wegen des Herrschaftsamtes, das er innehatte, den meisten ehrenwerter zu sein scheint, desweiteren auch selbst einer der Ehre Darbringenden wird, wenn das Herrschaftsamt auf einen anderen übertragen worden ist. Oder denken sie sich nun auch bei der göttlichen Natur eine solche Art von Ehre aus, dass sie dann zwar, wenn wir es wollen, die Eigenschaft „ehrenwert“ hat, dass aber dann, wenn wir aufgrund unserer eigenen Entscheidung mit dem Ehre-Darbringen aufhören, die göttliche Ehre mitaufhört? Ist <es> nicht lächerlich und gottlos zugleich, so etwas zu denken? Nicht unseretwegen wird nämlich das Göttliche wertvoller als es selbst,

sondern es verhält sich immer ebenso und kann weder zum Schwächeren noch zum Stärkeren hinübergehen; das eine nämlich nimmt es nicht auf, das andere hat es nicht.

Auf welche Weise indessen wirst du das Göttliche ehren? Wie wirst du das Höchste erhöhen? Wie wirst du den mit Ruhm versehen, der über jedem Ruhm ist? Wie wirst du den Unfassbaren loben? Wenn *alle Völker wie ein Tropfen aus einem Gefäß sind*, wie Jesaja sagt [Jes 40,15], wenn das gesamte Leben der Menschen vereint den Lobpreis einstimmig emporsendet, welche Hinzufügung wird die Gabe des Tropfens sein für das, was entsprechend der Natur verehrungswürdig ist? *Die Himmel erzählen die Ehre Gottes* [Ps 18,2 LXX] und werden für kleine Verkünder seiner Würde gehalten: Denn *erhaben ist seine Großartigkeit*, nicht bis zu den Himmeln, sondern *oberhalb der Himmel* [Ps 8,2], die durch einen kleinen Teil der Gottheit, übertragen der *Fingerbreite* [Jes 40,12] [**GNO III/1; p. 97**] genannt, umfasst werden. Und der Mensch, dieses vergängliche und schnellsterbliche Lebewesen, zu Recht mit dem Gras verglichen [vgl. Jes 40,6; Ps 102,15 LXX], das heute ist und morgen nicht mehr sein wird [vgl. Mt 6,30]—glaubt er, die göttliche Natur würdig zu verehren? Das ist genau so, als wenn jemand einen dünnen Faden vom Hanf nimmt, damit er es unternimmt, durch den Funken für die Strahlen der Sonne eine gewisse Zunahme zu erreichen? Mit welchem Reden, sage mir, wirst du Ehre darbringen, wenn du überhaupt den Heiligen Geist verehren willst? Dass er gänzlich unsterblich ist, dass er unwandelbar und unveränderbar und immer gut und ohne Bedarf der Gabe von woandersher, dass er alles in allem bewirkt, wie er will [vgl. 1Kor 12,6.11], heilig [vgl. Ps 50,13 LXX], regierend [vgl. Ps 50,14 LXX], recht [vgl. Ps 50,12 LXX], gerecht [vgl. 1Kor 6,11; Röm 8,10?], wahrhaftig ist [vgl. Joh 14,17], die Tiefen Gottes durchforscht [vgl. 1Kor 2,10], aus dem Vater hervorgeht [Joh 15,26], von dem Sohn entgegengenommen wird [vgl. Joh 20,22], und was dergleichen ist—was nun schenkst du durch dieses und solches? Nennst du das, was schon da ist, oder bringst du Ehre dar mit Dingen, die nicht da sind? Wenn du zwar Dinge bezeugst, die nicht da sind, ist die Gabe vergeblich und fügt etwas mehr zu nichts hinzu; der nämlich, der das Bittere süß nennt, lügt zwar selbst, lobt aber nicht das Tadelnswerte. Wenn du aber das nennst, was ist, ist er so bestimmt aufgrund der Natur, sowohl wenn einer es bekennt als auch wenn nicht; es sagt nämlich der Apostel: *Wenn wir treulos sind, bleibt jener treu* [2Tim 2,13].

Was also will die Zurückhaltung der Seele und die Großherzigkeit derer, die bei dem Vater zwar eine Wertschätzung zeigen, und dem Sohn es schenken, dass das Gleiche zutrifft, bei dem Geist aber die Gabe verkleinern, wenn doch gezeigt ist, dass die Ehre, die in eigentümlicher Weise bei der göttlichen Natur vorhanden ist, nicht durch unsere Entscheidung vollständig wird, sondern von Natur aus bei ihr existiert? Die Unverständigkeit der Undankbaren wird durch ihre so beschaffene Meinung bewiesen; der Geist aber ist aufgrund der eigenen Natur wertvoll, verehrungswürdig, kraftvoll, alle die hochwertigen der Gedanken, auch wenn jene [scil. Undankbaren] es nicht wollen. Ja, heißt es, aber wir sind von der Schrift belehrt worden, dass der Vater der Schöpfer ist, ebenso haben wir auch [GNO III/1; p. 98] gelernt, dass durch den Sohn alles entstanden ist [vgl. Joh 1,3]; die Bibel lehrte uns indessen solches nicht über den Geist. Und wie ist es berechtigt, den Heiligen Geist zur Gleichwertigkeit zu führen mit dem, der durch die Schöpfung eine so große Größe an Kraft aufgewiesen hat? Was nun werden wir darauf antworten? Dass Törichtes in ihren Herzen die gesprochen haben, die glauben, dass der Geist nicht immer mit dem Vater und dem Sohn war, sondern in einigen Momenten mal bei sich betrachtet wird, mal aber im Zusammenhang <mit ihnen> erfasst wird. Wenn nämlich der Himmel und die Erde und die ganze Schöpfung ohne den Geist entstanden sind, allein durch den Sohn aus dem Vater, sollen die, die dies behaupten, sagen, was damals der Heilige Geist tat, als der Vater zusammen mit dem Sohn die Schöpfung bewerkstelligte. War er mit irgendwelchen anderen Werken beschäftigt und legte deshalb nicht bei der Schöpfung des Ganzen mit Hand an? Und was haben sie als eigentümliches Werk des Geistes aufzuweisen, als die Schöpfung entstand? Es ist doch dumm und unvernünftig, noch eine andere Schöpfung neben der vom Vater durch den Sohn hervorgebrachten zu ersinnen.

„Aber nun hat er sich zwar damit nicht beschäftigt; mit einer gewissen Leichtigkeit indessen und Lockerheit und Zurückhaltung hinsichtlich der Anstrengungen wurde er von der Mühe bei der Schöpfung getrennt.“ Aber günstig dürfte uns bei dieser Torheit der Worte eben die Gnadengabe des Geistes sein. Wenn wir nämlich dem Irrsinnerer, die solches lehren, schrittweise folgen, verschmutzen wir die Argumentation ungewollt mit ihren Gedanken wie mit Dreck. Das fromme Denken nämlich hält es so: Weder wird der Vater jemals ohne Sohn gedacht noch wird der Sohn getrennt vom Heiligen Geist erfasst.

Wie es nämlich unmöglich ist, zum Vater aufzusteigen, wenn man nicht durch den Sohn [vgl. Joh 14,6] erhöht ist [vgl. Joh 12,32], so ist es unmöglich, Jesus als Herrn zu bezeichnen, es sei denn im Heiligen Geist [vgl. 1Kor 12,3]; also werden folgerichtig und zusammenhängend der Vater und der Sohn und der Heilige Geist immer miteinander als vollkommene Trinität (d.h. Dreiheit) erkannt und vor aller Schöpfung und vor allen Zeiten und vor allem erfassenden Denken ist der Vater immer Vater und in dem [GNO III/1; p. 99] Vater der Sohn und mit dem Sohn der Heilige Geist. Wenn nun diese untrennbar miteinander sind, was für eine Torheit gibt es bei denen, die versuchen, in irgendeinem Moment das abzutrennen, was unteilbar ist, und aufzuteilen, was untrennbar ist, und so zu sagen wagen: Der Vater allein machte durch den alleinigen Sohn das Ganze [vgl. Joh 1,3; Hebr 1,2], während der Heilige Geist im Moment der Schöpfung entweder nicht dabei war oder nicht tätig war? Denn wenn er zwar nicht dabei war, sollen sie sagen, wo er war, wenn Gott doch alles umfasst, ob sie <etwa> eine eigene Stellung für den Geist sich ausdenken, so dass er zwar zur Zeit der Schöpfung isoliert bei sich selbst war. Wenn er aber da war, wie war er untätig? Weil er nichts tun konnte oder weil er es nicht wollte, freiwillig nicht dabei war oder von einem gewaltsameren Zwang gedrängt? Denn wenn er zwar aufgrund einer Willensentscheidung die Untätigkeit gerne auf sich genommen hat, nimmt er auch bei etwas anderem nicht das Tätigsein insgesamt an, und so ist ihnen zufolge der im Irrtum, der sagt, dass er alles in allem bewirkt, wie er will [vgl. 1Kor 12,6.11].

Wenn dieser aber den Drang zum Tätigsein hat, ihn aber irgendeine darüberliegende Macht am Vorsatz hindert, sollen sie den Grund dessen nennen, der dieses hindert. <Geschieht es> aufgrund von Neid auf den aus den Werken <resultierenden> Ruhm, dass ja nicht auch auf einen anderen die Bewunderung der Leistungen übergehe, oder dadurch, nicht auf die Zusammenarbeit zu vertrauen, weil seine Arbeit zum Schaden des Ganzen sein wird? Denn für solche Gedanken werden diese Klugen bestimmt uns auch die Gründe nennen. Wenn aber weder Neid die göttliche Natur berührt noch irgendein Fehler in Bezug auf die nicht wankende Natur denkbar ist, was will ihnen die Kleinlichkeit der Gedanken, die die Kraft des Geistes von der Schöpfungsursache trennt, wo es doch nötig ist, mit den höheren der Gedanken zwar das Niedrige und Menschliche der Gedanken zu verlassen, eine Überlegung aber zu erfassen, die der Höhe des Erforschten angemessen ist, dass weder der Gott über allem irgendeine Mitarbeit braucht

und doch durch den Sohn das Ganze schafft noch der eingeborene Gott weniger Kraft als das Vorhaben hat und doch in dem Heiligen Geist das Ganze [GNO III/1; p. 100] bewerkstelligt. Aber Quelle [vgl. Ps 35,10 LXX?] der Kraft ist zwar der Vater, Kraft des Vaters aber der Sohn [vgl. 1Kor 1,24], Geist der Kraft indessen [vgl. Weish 5,23] der Heilige Geist. Die ganze Schöpfung aber, soweit sie wahrnehmbar ist und soweit sie unkörperlich ist, ist ein Produkt der göttlichen Macht. Und weil keine Mühe bei dem Zustand der Dinge besteht, die bei der göttlichen Natur angenommen werden (gleichzeitig mit dem Vorhaben nämlich muss das Geschehen sein, und so wird der Vorsatz sofort Realität), wird man wohl für die ganze Natur, die durch die Schöpfung entstanden ist, Willensbewegung und die Regung, die im Vorsatz besteht, und Weitergabe der Macht geltend machen, begonnen vom Vater und hervorgehend durch den Sohn und vollendet im Heiligen Geist.

Dies denken wir schlicht und entsprechend der gewohnten Art und lassen daher dieses Kluge derer, die eine entgegengesetzte Meinung anbringen, nicht zu, weil wir glauben und bekennen, dass der Heilige Geist bei allem innerweltlichen und überweltlichen Ding und Denken, sowohl bei denen in der Zeit als auch bei den Ewigen, mit Vater und Sohn erfasst wird, wobei er weder beim Willen noch bei der Tätigkeit noch bei irgendetwas anderem der Dinge, die frommerweise entsprechend dem Guten gedacht werden, fehlt; und deswegen erfassen wir außer dem Unterschied im Bereich der Ordnung und Hypostase bei nichts die Abweichung, sondern behaupten, dass er zwar als dritter in der Reihenfolge nach Vater und Sohn gezählt wird, als dritter aber in der Ordnung der Überlieferung, wobei wir bei allem Übrigen den Zusammenhang als untrennbaren bekennen, bei der Natur und bei der Ehre und bei der Gottheit und bei Ruhm und Großartigkeit und der Macht über allem und dem frommen Bekenntnis. Über den Dienst aber und die anbetende Verehrung und was dergleichen die Klugen bei sich kleinlich vorbringen, sagen wir jenes, dass der Heilige Geist höher ist als alles, was bei uns aufgrund menschlicher Entscheidung geschieht; und unsere anbetende Verehrung ist geringer als die eigentlich angemessene Ehre und, wenn die menschliche Gewohnheit sonst noch etwas für verehrungswürdig hält, ist es irgendwie unterhalb der Würde des Geistes. Das nämlich, was aufgrund der Natur unermesslich ist, ist größer als die, die aufgrund kleiner und umrissener und billiger Kraft ihm das, was in ihrer Macht steht, als Gaben [GNO III/1; p. 101] darbringen. Dies sagen wir nun zwar zu denen, die der

frommeren Auffassung über den Heiligen Geist zustimmen, dass er göttlich [vgl. Hiob 33,4; Ex 31,3] ist und zur göttlichen Natur gehört.

Wenn aber jemand diese Aussage sowie den Gedanken, der mit der Bezeichnung „Gottheit“ mitbezeichnet wird, ablehnt, er aber das sagt, was von der Mehrheit zur Zerstörung der Großartigkeit des Geistes kolportiert wird, dass er nicht zu den Schaffenden, sondern zu dem Geschaffenen gehört, und dass es angebracht ist, zu glauben, dass er nicht zur göttlichen, sondern zur geschaffenen Natur gehört, werden wir mit der folgenden Argumentation antworten: dass wir nicht gelernt haben, die, die es so halten, zu den Christen zu rechnen. Wie nämlich jemand nicht den nicht ausgetragenen Embryo Mensch nennt, sondern etwas, das, wenn es ausgetragen wird, zur Geburt eines Menschen voranschreiten kann, es aber, solange es noch im unvollendeten Stadium ist, etwas anderes ist und nicht ein Mensch, so kennt unsere Auffassung den, der nicht durch das ganze Sakrament die wahre Formung der Frömmigkeit [vgl. 2Tim 3,5] angenommen hat, nicht als Christen. Es ist nämlich möglich, auch Juden zu hören, die Gott bekennen, und zwar unseren Gott. Es stimmt ihnen auch im Evangelium der Herr zu, dass sie nicht einen anderen für Gott halten als den Vater des Eingeborenen (*von dem ihr, sagt er, sagt: Unser Gott ist er* [Joh 8,54]). Aber sind die Juden nun Christen zu nennen, weil sie bekennen, den von uns Angebeteten auch selbst zu verehren? Ich weiß, dass auch Manichäer den Namen Christi kolportieren. Was nun? Weil der von uns angebetete Name bei diesen verehrendswürdig ist, werden wir deswegen auch sie zu den Christen zählen? So *leugnet* auch der, der den Vater zwar bekennt und den Sohn annimmt, die Großartigkeit des Geistes aber abtut, *den Glauben und ist schlechter als ein Ungläubiger* [1Tim 5,8] und trägt zu Unrecht den Namen des Christen. Der Apostel befiehlt, dass der Gottesmensch in richtigem Zustand [vgl. 2Tim 3,17] ist; in richtigem Zustand aber wird wohl auch bei dem normalen Menschen das sein, was in jeder Hinsicht der Natur vollständig ist; es ist nämlich nötig, dass er vernunftbegabt ist, fähig, Verstand und Wissen aufzunehmen, [GNO III/1; p. 102] am Leben teilhabend, aufrecht der Gestalt nach, zum Lachen fähig, mit flachen Fingernägeln; wenn aber jemand einen zwar als Menschen bezeichnet, die genannten Merkmale der Natur aber bei diesem nicht bieten kann, wird er ihn umsonst mit der Anrede beehren. So wird auch der Christ durch den Glauben an Vater und Sohn und Heiligen Geist gekennzeichnet; dies ist die Gestalt dessen, der entsprechend dem Sakrament der Wahrheit geformt ist.

Wenn die Gestalt aber anders aussieht, werde ich nicht die Gestalt des Formlosen anerkennen; eine Verunklarung der Ausprägung ist es und Entfremdung von der naturhaften Gestalt und Abänderung von den Erkennungsmerkmalen der Menschheit, wenn der Heilige Geist nicht mit dem Glauben zusammengenommen wird. Wahr aber ist die Aussage des Predigers, dass dieser kein lebender Mensch ist, sondern *Knochen*, wie jener sagt, *im Bauch der Schwangeren* [vgl. Koh 11,5]. Wie nämlich wird der, der das Salböl [vgl. 1Joh 2,20.27] nicht mit dem Gesalbten zusammendenkt, Christus bekennen? *Diesen salbte*, heißt es, *Gott mit dem Heiligen Geist* [Apg 10,38].

Es sollen uns nun die, die die Ehre des Geistes aufheben und ihn bei der minderwertigen Natur ansetzen, sagen, wofür die Salbung das Symbol ist. Nicht für die Königsherrschaft? Was dann? Glauben sie nicht, dass der Eingeborene aufgrund der Natur König ist? Es werden bestimmt die wenigstens nicht widersprechen, die nicht durch die jüdische Verhüllung das Herz gefangen halten. Wenn nun der Sohn aufgrund der Natur König ist, das Salböl aber Symbol für die Königsherrschaft, was zeigt dir das Argument durch die Logik? Dass das Salböl nicht etwas ist, was dem, der von Natur aus König ist, gegenüber fremd ist, und der Geist auch nicht wie etwas Fremdes und Andersartiges mit der Heiligen Trinität zusammengeordnet ist. König zwar ist der Sohn, lebendige und substantielle und wirklich existierende Königsherrschaft aber der Heilige Geist, mit dem der eingeborene Christus gesalbt ist und so König über das Seiende ist. Wenn nun der Vater König ist, König aber der Eingeborene, Königsherrschaft aber der Heilige Geist, handelt es sich bestimmt bei der Trinität um einen einzigen Begriff der Königsherrschaft. Die Vorstellung der Salbung indessen verweist durch Unaussprechliches darauf, dass zwischen dem Sohn [GNO III/1; p. 103] und dem Geist kein Abstand existiert; wie nämlich zwischen der Erscheinung des Körpers und der Salbung mit Öl weder die Vernunft noch die Wahrnehmung etwas Mittleres ansetzt, so ist der Zusammenhang für den Sohn mit dem Heiligen Geist ohne Abstand, so dass es für den, der durch den Glauben ihn berühren will, nötig ist, vorher durch die Berührung das Salböl anzufassen; es gibt nämlich keinen Teil, der des Heiligen Geistes bloß ist. Deswegen geschieht das Bekenntnis der Herrschaft des Sohnes im Heiligen Geist [vgl. 1Kor 12,3] überall bei denen, die es verstehen, wobei denen, die sich durch den Glauben annähern, der Geist entgegenkommt [προαπαντωντος]. Wenn nun der Sohn aufgrund der

Natur Königsherrscher ist, der Rang der Königsherrschaft aber der Heilige Geist ist, durch den der Sohn gesalbt ist, welche naturhafte Entfremdung zu sich selbst ist bei der Königsherrschaft denkbar?

Dann wollen wir auch dies prüfen: Die Königsherrschaft wird bestimmt an der Herrschaft über die Untergebenen erkannt. Was also ist für die als König herrschende Natur das, was gehorsam ist? Das Schriftwort erfasst insgesamt die Äonen und das in ihnen. *Deine Königsherrschaft* nämlich, heißt es, *ist Königsherrschaft über alle Äonen* [Ps 144,13 LXX]. Wenn es aber von Äonen spricht, umfasst es vom Umfang her die in ihnen bestehende Schöpfung als Ganze, die sichtbare und unsichtbare; in ihnen wurde nämlich alles durch den Schöpfer der Äonen erschaffen. Wenn nun die Königsherrschaft immer mit dem König gedacht wird, die untergeebene Natur aber als etwas anderes neben der herrschenden bekannt wird, was für ein Unsinn ist es bei denen, die sich selbst widerstreiten, die das Salböl zwar dem, der von Natur aus König ist, wie einen Ehrenrang zuordnen, dies selbst aber auf eine untergeebene Stellung herabsetzen, als wäre es der Würde bedürftig? Denn wenn er zwar entsprechend der Natur zu den Gehorsamen gehört, wie wird er dem Rang der Königsherrschaft des Eingeborenen hinzugefügt, wo er doch Salböl der Königsherrschaft wird? Wenn aber sein Charakter als Regierendes dadurch aufgezeigt ist, dass er zur Größe der Königsherrschaft hinzugenommen ist, wie sieht die Notwendigkeit aus, dass er ganz zur schlichten und dienerischen Niedrigkeit herabgestuft wird, als etwas, was mit der dienenden Schöpfung zusammengezählt wird? Denn es ist also nicht möglich, beides über ihn zu sagen [GNO III/1; p. 104] und doch bei beidem das Wahre zu sagen, dass er sowohl regierend ist als auch untergeben. Wenn er zwar regiert, wird er nicht beherrscht; wenn er aber dient, wird er nicht mehr zusammen mit der als König herrschenden Natur erfasst. Wie nämlich Menschen mit Menschen und Engel mit Engeln und alles mit dem Gleichrangigen erkannt wird, so ist es nötig, dass der Heilige Geist mit einem von beidem bekannt wird, entweder mit der herrschenden oder der untergebenen Natur. Die Vernunft erkennt nämlich kein Mittleres bei diesen, so dass von irgendeiner Eigenart der Natur, neu abgeteilt an der Grenze zwischen Geschaffenem und Ungeschaffenem, geglaubt würde, dass sie zwischen diesen sei, so dass sie an beidem teilhat und keines von beidem vollständig ist. Denn es ist auch nicht möglich, irgendeine Mischung und Verflechtung der Gegensätze anzunehmen, des Geschaffenen mit dem Ungeschaffenen, wobei auch zwei Gegensätze zusammengemengt und zu einer

Hypostase zusammengemischt würden, so dass das, was durch diese fremdartige Mischung gebildet würde, nicht nur zusammengesetzt ist, sondern sogar eine Zusammensetzung aus Ungleichen und im Hinblick auf die Zeit nicht zueinander Passenden hätte. Denn das, was durch Schöpfung die Existenz hat, ist bestimmt zeitlich nachgeordnet gegenüber dem, was ungeschaffen existiert. Wenn sie nun behaupten, dass die Natur des Geistes mit beidem vermischt sei, ersinnen sie also auch eine Vermischung des Älteren mit dem Jüngeren, und es wird so ihnen zufolge etwas sein, das älter als es selbst ist, und zugleich wieder etwas, das jünger als es selbst ist, so dass es sowohl durch das „ungeschaffen“ das „älter“ hat und durch das „geschaffen“ das „jünger“. Weil es dies nun nicht gibt, ist es bestimmt nötig, zu sagen, dass das eine von diesen beim Geist wahr ist—und das ist jedenfalls das „ungeschaffen“.

Auch wollen wir nämlich prüfen, welche Unsinnigkeit auch jenes beinhaltet: Wenn alle die Dinge, die in der Schöpfung in eben dieser Hinsicht gedacht werden, dass sie nämlich das Sein durch die Schöpfung haben, die Gleichwertigkeit innehaben, welchen Grund gibt es, der den Geist vom Übrigen unterscheidet, um ihn mit dem Vater und dem Sohn zusammenzustellen? Es ergibt sich nämlich aufgrund der Logik der Argumentation, dass das, was mit der ungeschaffenen Natur zusammen betrachtet wird, nicht etwas von der Schöpfung ist, sonst, wenn es von dort wäre, würde es weder mehr als die gleichartige Schöpfung vermögen noch zur darüberliegenden Natur hinzugefügt werden können; [GNO III/1; p. 105] wenn sie aber sagen, dass er sowohl geschaffen als über der Schöpfung sein kann, wird wiederum eben die geschaffene Natur als eine befunden, die gegen sich selbst rebelliert und aufgeteilt ist in das Herrschende und Untergebene, so dass das eine wohl tut, dem anderen wohlgetan wird, und das eine heiligt, das andere geheiligt wird; und das gilt dann für alles, von dem man glaubt, dass es vom Heiligen Geist der Schöpfung zugeführt wird, bei jenem zwar vorhanden ist, reichlich hervorquellend und auf andere überfließend, dass die Schöpfung aber als eine besteht, die der von dort gegebenen Wohltat und Gnade bedarf, und aufgrund von Teilhabe die Gemeinschaft an den Gütern, die aus dem Gleichartigen hervorfliessen, annimmt. Einer Aufteilung und Einseitigkeit nämlich wäre solches ähnlich, dass, wo es doch keinen Vorzug an Ehre bei der Natur gibt, dasjenige, was im Sein in keinerlei Hinsicht voneinander abweicht, nicht dasselbe vermag—was, wie ich glaube, niemand der gut Nachdenkenden zustimmend anerkennt; entweder nämlich bietet

er es den anderen nicht dar, wenn er es nicht naturhaft hat, oder, wenn man glaubt, dass er es gibt, wird damit bestimmt das Haben vorausgesetzt. Dies aber ist allein der göttlichen Natur zu eigen und ein herausragendes Merkmal <von ihr>, das zu sein, das Güter darbietet, selbst aber keines Hinzugeführten bedarf.

Dann aber wollen wir auch dies prüfen: Durch die heilige Taufe—was erreichen wir dadurch? Etwa nicht dieses, an dem Leben teilzuhaben, das nicht mehr dem Tod unterliegt? Ich glaube, dass wohl keiner, der nur auch irgendwie zu den Christen gezählt wird, dieser Aussage widerspricht. Was nun? Liegt etwa die lebensspendende Kraft im Wasser, das zur Gnadengabe der Taufe verwandt wird, oder ist es jedem klar, dass dies zwar wegen der körperlichen Vermittlung verwandt wird, wobei es aber nicht von sich aus etwas zur Heiligung beiträgt, es sei denn, es ist verwandelt durch die Heiligung; das aber, was die Getauften lebendig macht, ist der Geist, wie der Herr über ihn mit folgendem eigenen Wortlaut sagt: *Der Geist ist der lebensschaffende* [Joh 6,63]. Er schafft Leben aber nicht als einer, der als einziger durch den Glauben zur Vollendung dieser Gnadengabe empfangen wird, sondern es ist nötig, dass der Glaube an den Herrn vorher zugrundeliegt, wodurch die lebendige Gnadengabe den Gläubigen widerfährt, wie [GNO III/1; p. 106] vom Herrn gesagt ist: *Er macht die lebendig, die er will* [vgl. Joh 5,21]. Aber weil auch die durch den Sohn vermittelte Gnadengabe von der ungezeugten Quelle abhängt, deswegen lehrt unsere Auffassung, dass vorher der Glaube an den Namen des Vaters gehabt wird, *dessen, der alles ins Leben setzt* [vgl. 1Tim 6,13], wie der Apostel sagt, so dass die lebensspendende Gnadengabe von dort initiiert wie aus einer Quelle, die Leben hervorbringt, durch den eingeborenen Sohn, der das wahre Leben [vgl. Joh 14,6] ist, durch die Wirksamkeit des Geistes bei denen, die würdig erachtet sind, vollendet wird. Wenn nun das Leben durch die Taufe geschieht, die Taufe aber im Namen von Vater und Sohn und Heiligem Geist [vgl. Mt 28,19] vollständig ist, was sagen die, die das, was das Leben darbietet, für nichts erachten? Wenn die Gnadengabe nämlich gering ist, sollen sie sagen, was wertvoller als das Leben ist. Wenn aber alles, was verehrungswürdig ist, dem Leben gegenüber sekundär ist, ich meine jenem hohen und verehrungswürdigen Leben gegenüber, an dem die vernunftlose Natur überhaupt nicht teilhat, wie wagen sie es, die so beschaffene Gnadengabe, vielmehr aber noch das, was die Gnadengabe darbietet, selbst kleinzumachen durch die eigenen Annahmen und es zur untergebenen Natur hinunterzuziehen, nachdem sie es von der göttlichen

und hohen Natur getrennt haben? Dann, wenn sie auch sagen, dass die Gnadengabe des Lebens gering sei, so dass dadurch der Natur des Schenkenden nichts Verehrungswürdiges und Großes aufgewiesen ist, wie werden sie nicht über das Folgende nachdenken, dass dasselbe Argument sie auch hinsichtlich des Eingeborenen und hinsichtlich des Vaters selbst zwingen wird, dass nichts Großes bei demselben Leben angesetzt wird, das wir durch den Geist haben, wobei es durch den Sohn vom Vater herangeführt wird?

Folglich, wenn die, die auch am eigenen Leben freveln und feindlich sind, die Gabe für gering erachten und deswegen zu der Erkenntnis gekommen sind, das, was diese Gnadengabe darbietet, nicht zu ehren, mögen sie nicht unter der Hand auf eine Person die Undankbarkeit begrenzen, sondern durch den Heiligen Geist die Blasphemie auf die Heilige Trinität ausweiten. Wie nämlich die Gnadengabe ungeteilt vom Vater durch den Sohn und den Geist auf die Würdigen fließend gebracht wird, so geht auch die Blasphemie [GNO III/1; p. 107] wiederum als eine bei der Weitergabe zerstörende vom Geist durch den Sohn auf den Gott des Alls über. Wenn nämlich auch dadurch, dass ein Mensch zurückgewiesen wird, der Absender zurückgewiesen wird, obwohl der Abstand dazwischen beträchtlich ist, zwischen dem Menschen und dem Absender—was hat man zu sagen, welche Verurteilung es bedeutet für die, die es wagen, sich gegen den Geist zu wenden? Wahrscheinlich wird deswegen von dem Gesetzgeber ein unvergebbares Urteil gegen solche Blasphemie statuiert [vgl. Mt 12,31f.], weil durch ihn [scil. den Geist] die selige und göttliche Natur als ganze durch den Willen des Blasphemien Verbreitenden ebenfalls mit Frevel überzogen wird. Wie nämlich der, der den Geist fromm annimmt, in dem Geist die Ehre des Eingeborenen kennt, er aber, wenn er den Sohn sieht, das Bild des Unsichtbaren [vgl. Kol 1,15] kennt und durch das Bild seinem eigenen Denken das Urbild einprägt, so dehnt offensichtlich auch der Verachtende und Geringschätzende, wenn etwas gegen die Ehre des Geistes wagemutig aufgestellt wird, durch dieselbe Konsequenz die Blasphemie durch den Sohn auf den Vater aus. Also ist es für die wenigstens, die Verstand haben, zu fürchten, solchen Wagemut zu riskieren, dessen Ende die gänzliche Vernichtung des Wagemutigen ist, stattdessen aber soll man nach Kräften mit dem Sprechen den Geist erhöhen, ihn aber auch vor dem Sprechen gedanklich erhöhen; nicht nämlich ist es möglich, dass das Sprechen zusammen mit dem Denken aufsteigt. Und wenn du vorankommst zum Gipfel der menschlichen Möglichkeit, so hoch und weit an Gedanken der menschliche Verstand

gelangt, dann glaube, dass es unterhalb der zutreffenden Würde ist, wie es in der Psalmodie gesagt ist: *Nach dem Erhöhen unseres Gottes als Herrn—dann betet ihr kaum die Sohle seiner Füße an* [vgl. Ps 98,5 LXX]; und als den Grund der unfassbaren Würde nennt er nichts anderes als, dass *er heilig ist* [vgl. Ps 98,5 LXX].

Wenn nun jede Höhe menschlicher Möglichkeit unterhalb der Großartigkeit des Angebeteten liegt (dies nämlich meint die Schrift mit der Fußsohle [vgl. Ps 98,5 LXX; 110,1 LXX; Lk 20,43; Apg 2,35; Hebr 1,13; 10,13]), was für eine Dummheit [**GNO III/1; p. 108**] ist denen zu eigen, die glauben, bei sich eine so große Macht zu haben, dass es bei ihnen liegt, das der Würde Entsprechende an Wert der eigentlich wertlosen Natur zuzuteilen und deswegen auch zu glauben, dass der Heilige Geist mancher der Dinge, die zur Ehre ersonnen werden, nicht würdig ist, als ob ihre Macht Größeres vermochte als was die Würde des Geistes konnte? Oh bemitleidenswerter und elender Schwachsinn von ihnen, die nicht verstehen, wer sie selbst sind, die dies sagen, und was der Heilige Geist ist, dem sie sich selbst aus Überheblichkeit entgegenstellen! Wer nämlich sagt wohl diesen Leuten, Menschen sind *ein Hauch, der dahingeht und nicht zurückkehrt* [Ps 77,39 LXX] in den Schoß der Frau [vgl. Joh 3,4], durch schmutzige Empfängnis erbaut und allesamt sich zu schmutziger Erde auflösend [vgl. Hiob 34,15; Gen 3,19], wobei sie das Leben als eines haben, das Gras gleicht, welche für eine kurze Zeit in dem Anschein von Leben aufblühen und dann wieder verdorren, und die Blüte wird als bei ihnen verblühende vernichtet [vgl. Jes 40,6f.; 51,12], wobei sie auch nicht etwas vor der Zeugung sind und nicht genau wissen, wohin sie dahingehen, weil die Seele das eigene Schicksal, solange sie beim Fleisch bleibt, nicht kennt? Das sind die Menschen.

Der Heilige Geist aber ist der erste von denen, die naturhaft heilig sind, er ist jenes, was der Vater ist, naturhaft heilig, und der Eingeborene ebenso—so ist auch der Heilige Geist, und zwar wiederum gemäß dem Lebensspendenden [vgl. Joh 6,63], dem Unvergänglichen [vgl. Weish 12,1], dem Unveränderlichen, Ewigen, Gerechten [vgl. 1Kor 6,11; Röm 8,10], Weisen [vgl. Eph 1,17; Jes 11,2 u.ö.], Rechten [vgl. Ps 50,12 LXX], Regierenden [vgl. Ps 50,14 LXX], Guten [vgl. Ps 142,10 LXX; Neh 9,20 = II. Esra 19,20 LXX], Mächtigen [vgl. Weish 5,23], alle Güter Darbietenden und eben vor dem Leben aller; überall seiend [vgl. Ps 138,7f. LXX] und bei jedem anwesend und die Erde füllend und im Himmel bleibend, ausgegossen bei den überirdischen Mächten, alles erfüllend nach der Würde jedes und selbst vollkommen

bleibend, mit allen Würdigen seiend und nicht getrennt von der Heiligen Trinität; immer *erforscht er die Tiefen Gottes* [1Kor 2,10], immer empfängt er vom Sohn [vgl. Joh 16,14] und wird abgesandt [vgl. Joh 14,26] und nicht getrennt und wird verherrlicht und hat Ruhm; was nämlich einem anderen Ruhm gibt, bei dem ist es klar, dass es mit dem überreichlichem Ruhm gedacht wird. Wie nämlich verherrlicht das, was keinen Anteil am Ruhm hat? Wenn etwas nicht Licht ist, wie wird es die Gabe des Lichtes aufweisen? So wird auch das nicht die verherrlichende Kraft [GNO III/1; p. 109] aufweisen, was nicht selbst Herrlichkeit ist und Ehre und Größe und Großartigkeit. Es wird nun den Vater und den Sohn der Geist verherrlichen, ja der ist kein Lügner, der sagt: *Ich verherrliche die, die mich verherrlichen* [1Sam 2,30]. *Ich habe dich verherrlicht* [Joh 17,4], sagt der Herr zum Vater, und wiederum: *Verherrliche mich durch den Ruhm, wie ich ihn hatte* von Anfang an *bei dir vor dem Sein der Welt* [Joh 17,5]. Es antwortet die göttliche Stimme: *Und ich habe <dich> verherrlicht und werde <dich> wieder verherrlichen* [Joh 12,28]. Siehst du die Weitergabe von Ruhm durch die Gleichen ringsum? Es wird der Sohn vom Geist verherrlicht, verherrlicht wird der Vater vom Sohn; wiederum hat der Sohn den Ruhm vom Vater und der Eingeborene wird zum Ruhm des Geistes. Wodurch nämlich wird der Vater verherrlicht werden, wenn nicht durch den wahren Ruhm des Eingeborenen? Wodurch aber wiederum wird der Sohn verherrlicht werden, wenn nicht durch die Größe des Geistes? So nun wiederum verherrlicht die Bibel immer wieder durch den Geist den Sohn, durch den Sohn aber den Vater.

Wenn nun die Größe des Geistes so groß ist und wenn etwas Schönes und wenn etwas Gutes von Gott durch den Eingeborenen durch den alles in allem bewirkenden Geist [vgl. 1Kor 12,6.11] vollendet wird, was machen sie sich selbst dem eigenen Leben zum Feind? Warum entfremden sie sich von der Hoffnung derer, die gerettet werden? Was schlagen sie sich selbst ab von dem Daranhaften an Gott? Wie wird nämlich jemand am Herrn daranhaften, wenn nicht der Geist unsere Verbindung mit ihm bewirkt? Was kämpfen sie gegen uns im Hinblick auf Gottesdienst und Anbetung? Was wenden sie sich ironischerweise mit dem Namen des Gottesdienstes gegen die göttliche und mangellose Natur, als würden sie nicht sich selbst Gutes tun bei den Bitten um das Heil, sondern als würden sie eine Ehre hinzufügen, wenn sie gerettet werden wollen? Dein eigener Vorteil ist die Bitte des Bittenden, nicht Ehre für den Darbietenden. Weshalb nun bist du da wie einer, der dem Wohltäter etwas schenkt, ja mehr noch, hältst es nicht für angemessen,

den, der die Güter darbietet, Wohltäter zu nennen? Vielmehr als einer, der du das Leben empfängst, entehrst du den Lebensspendenden [vgl. Joh 6,63] und als einer, der die Heiligung sucht, verachtest du [**GNO III/1; p. 110**] den, der die Gnadengabe der Heiligung darbietet [vgl. 2Thess 2,13], und als einer, der nicht leugnet, dass er die Macht, die Güter zu geben, hat, erachtest du ihn für unwürdig, gebeten zu werden, wobei du auch dies nicht bedenkst, um wieviel das Geben eines Gutes größer als das Gebetenwerden ist. Dem Gebetenen zwar nämlich bezeugt das Bitten überhaupt nicht die Größe; es ist nämlich möglich, dass auch der etwas gebeten wird, der es nicht hat, denn <das Bitten> liegt im Willen des Bittenden. Der aber etwas Gutes darbietet, verschafft sich einen eindeutigen Beweis der bei ihm vorhandenen Macht. Was also bezeugst du ihm das Größere (ich meine aber das, alles geben zu können, was gut ist) und beraubst ihn der Bitte als eines großen, obwohl dies häufig, wie gesagt, auch bei denen, die über nichts Herr sind, durch den Irrtum des Herantretenden geschieht. Es erbitten auch von den Götzen die Knechte der Torheit das, was ihnen gut erscheint, aber das Bitten fügt dabei den Götzen keinen Ruhm zu; und jene <Knechte der Torheit> hören, weil sie sie [scil. die Götzen] aufgrund von Irrtum haben, nicht auf, sie zu bitten, in der Erwartung, an etwas teilzuhaben, worauf sie hoffen. Du aber, wo du überzeugt bist, was für welche und wie große Dinge der Heilige Geist darbietet, siehst über das Gebet hinweg und flüchtest zu dem Gesetz, das befiehlt, Gott als den Herrn anzubeten und ihm allein zu dienen [vgl. Dtn 5,9]? Wie nun wirst du ihm allein dienen, sage mir, wenn du ihn von dem Zusammenhang mit dem Eingeborenen und seinem eigenen Geist abtrennst? Aber die jüdische Anbetung ist das!

Aber du wirst sagen: Wenn ich an den Vater denke, habe ich mit der Bezeichnung auch den Sohn erfasst. Wenn du den Sohn aber gedanklich erfasst hast, sage mir, hast du dann nicht auch den Heiligen Geist mitakzeptiert? Du wirst wohl kaum widersprechen. Wie nämlich wirst du ihn bekennen, wenn nicht im Heiligen Geist [vgl. 1Kor 12,3]? Wann nun wird der Geist vom Sohn getrennt, so dass bei Anbetung des Vaters nicht die Anbetung mit dem Sohn und dem Geist zusammengenommen wird? Was die Anbetung indessen selbst angeht, was ist sie eigentlich ihrem Denken zufolge, die Anbetung, die sie wie ein herausragendes Ehrengeschenk dem Gott über allem darbringen und die bei dem Eingeborenen [**GNO III/1; p. 111**] vorhanden ist, solange sie diese Ehre weiterreichen und doch den Geist dieses Ehrengeschenks für unwürdig erachten? Die menschliche Gewohnheit nennt zwar die

Verbeugung der Untergebenen zum Boden, die sie begrüßend für die Mächtigeren veranstalten, Verehrung; wie auch der Patriarch Jakob, weil er den Zorn des Bruders besänftigen will, aus Niedrigkeit durch diese Geste bei der Begegnung mit ihm das Geringere aufzuzeigen scheint. *Er beugte sich verehrend*, heißt es nämlich, ein drittes Mal *bis zur Erde* [Gen 33,3]. Und die Brüder Josephs ehrten, solange sie unwissend waren und jener vor ihnen die Unwissenheit vorspielte, durch die niederfallende Verehrung die Macht, weil der Rang übertrugte [vgl. Gen 42,6]. Es verehrt aber auch der große Abraham die Hethiter [vgl. Gen 23,7], der Einwanderer die Einwohner, wobei er durch das, was er tat, glaube ich, zeigt, wie sehr die aus dem Lande stammenden machtvoller als die Beisassen sind. Und vieles solches ist zu nennen aus den alten Erzählungen und aus den gegenwärtigen Beispielen des Lebens. Denken nun etwa auch sie dies als die Verehrung? Und wie ist es nicht lächerlich zu glauben, dass der Heilige Geist nicht dessen würdig ist, dessen der Patriarch auch die Kanaanäer für würdig erachtete? Oder meinen sie neben dieser irgendeine andere Verehrung, so dass die eine zwar bei Menschen, die andere aber bei der überragenden Natur angebracht ist? Wie nun tun sie überhaupt die Verehrung bei dem Geist ab, wobei sie ihm auch nicht die schenken, die bei den Menschen zugestanden wird?

Welche Art von Verehrung indessen glauben sie auch, besonders für Gott auszusondern? Das verbale Sprechen oder das sichtbare Handeln? Dies ist zwar entweder etwas, was ihm mit den Menschen gemeinsam ist (denn auch bei Menschen werden Worte gesagt und wird Sichtbares getan; was nun ist bei Gott das Herausragende?), oder es ist jedem klar, der auch nur wenig an der Vernunft teilhat, dass die menschliche Natur zwar kein Geschenk hat, das Gottes würdig ist (an unseren Gütern nämlich hat unser Schöpfer keinen Bedarf), wir Menschen aber [GNO III/1; p. 112] übertragen diese ehrenvollen und liebenswerten Erweise, die wir der eine dem anderen einander erweisen, wobei wir durch das Zugeständnis des Vorrangs des Nächsten zeigen, geringer zu sein, auf die Verehrung der besseren Natur, wobei wir das, was bei den Dingen bei uns wertvoll ist, der nicht extra zu ehrenden Natur als Geschenk darbringen. Und deswegen, weil die Menschen an Könige bzw. Herrscher herantreten, und dann für dasjenige, wofür ihrem Willen nach ihnen etwas von den Herrschenden widerfahren soll, nicht bloß die Bitte den Herrschern darbringen, sondern sich, damit diese am ehesten zum Mitleid und der Wohlgesinntheit für sie selbst bewegt werden, verbal erniedrigen und mit der

Geste sie verehren und an die Knie fassen und auf den Boden fallen und bei fortwährendem Gejammer einen Fürsprecher für ihre eigene Bitte vorschicken, wodurch sie das Mitleid bewirken, deswegen treten die, die die wahre Herrschaft erkannt haben, durch die alles Seiende regiert wird, für die Dinge heran, die ihnen lieb sind. Die in Bezug auf ihre Seelen Geringeren übertragen die bei den Menschen zugeteilte Verehrung auf die Verehrung des Göttlichen für die Dinge, um die sie sich in dieser Welt sorgen, die in Bezug auf das Denken Fortgeschrittenen tun dies für die ewigen und unsagbaren Hoffnungen, weil sie <sonst> nicht wissen, wie sie bitten sollen, und auch die menschliche Natur nicht vermag, eine Ehre aufzuweisen, die zur Großartigkeit des Ruhmes dringt. Und dies ist die Verehrung, die mit Dienstbarkeit und Niedrigkeit als Gebet um das Erwünschte geschieht. Deswegen beugt auch Daniel vor dem Herrn die Knie, wobei er für das kriegsgefangene Volk um die Menschenliebe bittet [vgl. Dan 9,3–19]; und von dem, der unsere Schwachheiten trägt [vgl. Mt 8,7; Jes 53,4] und für uns da ist durch den Menschen [vgl. Röm 8,34], den er angenommen hat, wird von dem Evangelium berichtet, dass er aufs Angesicht fällt im Moment der Anbetung und mit dieser Geste das Gebet veranstaltet [vgl. Mt 26,39], wobei er, glaube ich, dem menschlichen Leben als Regel vorschreibt, nicht [GNO III/1; p. 113] übermütig zu sein im Moment des Gebetes, sondern gänzlich sich dem Erbarmungswürdigen anzupassen, weil *der Herr Überheblichen sich entgegenstellt, Demütigen aber die Gnadengabe gibt* [Spr 3,34; vgl. Jak 4,6] und *jeder, der sich selbst erhöht, erniedrigt werden wird* [Lk 14,11]. Wenn nun die Anbetung wie ein Bittgesuch ist, zur Fürsprache des Gebetszwecks vorgebracht, das Gebet aber zu dem Herrn über die Heilsgeschichte geschieht, was ist <dann> der Sinn dieser neuen Gesetzgebung? Ich sehe es nicht ein, von dem Gebenden nicht zu bitten oder sich dem Herrschenden nicht zu unterwerfen oder nicht den Macht Ausübenden zu verehren oder den Führenden nicht anzubeten; dass alles dies nämlich hinsichtlich des Heiligen Geistes betrachtet wird—niemand wird so sehr Feind von sich selbst und vom Geist sein, dass er der Aussage nicht zustimmt; er [scil. der Geist] regiert zwar [vgl. Ps 50,14 LXX] nämlich als der, der aufgrund der Natur regiert, er herrscht aber als der, der *alles in allem bewirkt* [1Kor 12,6], er übt Macht aus als der, der nach eigener Entscheidung die Gnadengabe *austeilt* [vgl. 1Kor 12,4.8–10], *wie er will* [1Kor 12,11], er tut Gutes als einer, der das Leben schenkt [vgl. Röm 8,10f.; 6,23], er erbarmt sich als ein Erlöser, er vergöttlicht als ein zu Gott Führender, er macht zum Sohn [vgl. Röm 8,15], indem er mit

Christus vertraut macht und die Königsherrschaft schenkt, er lässt das Tote auferstehen, er richtet den Gefallenen auf, bringt den Verirrten wieder auf den rechten Weg, bewahrt dem Bestehenden die Beständigkeit, führt den Verstorbenen zur Auferstehung. Ist dies etwa wenig und keiner Gabe würdig? Also sollen sie sagen, was höher als dies ist, woran der Heilige Geist keinen Anteil hat, weswegen sie glauben, dass er auch unwürdig ist, angebetet zu werden.

Dann ist auch jenes von ihnen zu erfahren: Werfen sie, wenn sie, wie sie glauben, den Vater verehren, aus ihrem Denken ganz die Erinnerung an den Eingeborenen und den Geist hinaus? Freilich ist es auch unnatürlich, dass jemand, der an den Vater denkt, nicht gleichzeitig auch an den Sohn denkt, und dass einer, der den Sohn gedanklich aufnimmt, nicht mit dem Sohn auch den Geist umfasst. Denn wenn er es zwar gänzlich leugnet und das Bekenntnis abtut, ist er einer von den Juden oder Sadduzäern, weil er sowohl den Sohn leugnet als auch den [GNO III/1; p. 114] Heiligen Geist nicht akzeptiert; wenn aber nun irgendwie verkündet wird, dass die Auffassung der Christen gelte, <gilt> bestimmt, dass einer, der an den Vater denkt, auch an den gedacht hat, von dem er Vater ist, und einer, der den Gedanken an den Sohn fasst, durch den Geist vorher erleuchtet ist: *Niemand kann nämlich Jesus als Herrn bezeichnen, es sei denn im Heiligen Geist* [1Kor 12,3]. Also wird der wahre Anbeter sich von dieser körperlichen und elenden Niedrigkeit der Gedanken abwenden und den Herrschenden und Herr-Seienden und Macht-Ausübenden und den, der *alle* Güter bewirkt [vgl. 1Kor 12,6] in der ganzen Schöpfung, so ehren, nicht weil es für jenen würdig wäre, sondern soweit er es selbst darbringen kann wie jene Witwe, die zwei kleine Oboli als Gabe bei den heiligen Schätzen darbrachte [Mk 12,42] und so <als Beispiel> der rechten Wertschätzung erwiesen wurde, nicht weil die Masse etwas Staunenswertes beinhaltete, sondern weil ihre Möglichkeit nicht mehr vermochte. Man soll indessen schlussfolgern, dass es sich wirklich so verhält, dass alles von den Menschen, was zur Ehre und zum Ruhm ausgedacht ist, unterhalb liegt unter der Großartigkeit des Geistes, wobei es keine Hinzufügung an Ruhm verschafft; die eine <Natur> verhält sich nämlich ebenso, wenn welche sie verehren und auch wenn nicht, die menschliche Natur aber bringt nur den Willen dar, wobei sie allein durch das Wollen das erfüllt, was sie an Dank sich vorgestellt hat. Mehr aber noch als den Willen und den dem Vorsatz entsprechenden Eifer und dem Sich-Bemühen hat <der Mensch> nichts in seiner Macht; auch wenn er sich vornimmt zu bewundern, auch wenn er

mit irgendwelchen Lobpreisungen das Großartige der göttlichen Kraft preisend heraushebt, lobte er nicht die Natur: Wie nämlich wird er das, was nicht gekannt wird, loben? Aber etwas der Dinge, die um sie herum betrachtet werden, verherrlichte er: *Geschlecht und Geschlecht*, heißt es nämlich, *werden deine Werke loben* [Ps 144,4a LXX] *und die Kraft dessen, was bei Dir zu fürchten ist*, [Ps 144,6a LXX] *und die Großartigkeit der Herrlichkeit seiner Heiligkeit* [Ps 144,5a LXX] *und deine Wundertaten* [Ps 144,5b LXX] *und die Erinnerung an die Fülle deiner Güte* [Ps 144,7a LXX] *und deine Größe* bei diesem *werden sie erzählen* [Ps 144,6b LXX]. Siehst du, wie durch die Dinge, die draußen um die göttliche Natur herum betrachtet werden, dem Propheten das Staunen vervollständigt wird? Jene göttliche und selige Kraft selbst aber, wie sie ist, bleibt für die Gedanken unzugänglich und unbetrachtbar und lässt [GNO III/1; p. 115] die zahlreichen Denkbemühungen und die Kraft des Wortes und die Herzensbewegung und das Streben des Wollens, alles unter sich selbst zurück und ist dann viel mehr als das, wie weit die Körper bei uns entfernt sind von der Berührung der Sterne. Der nun, der dies weiß und sich bei sich selbst des Wertlosen und Schwachen und Armseligen der Natur bewusst ist, wird zwar die Torheit derer verachten, die von einer so kleinen und billigen Kraft aus glauben, etwas zu haben, was höher als die Würde des Geistes ist, und bei ihm mit verehrenden Worten und Gesten herumgeizen, was sie ihrer Gewohnheit nach Gottesdienst oder Verehrung (das ist mir egal) nennen; einer aber, der aufblickt zur Höhe des Ruhmes, deren wahre gedankliche Erfassung den Menschen unerreichbar ist, wird sich selbst verachten, wie es auch der Patriarch tat, als er, der göttlichen Epiphanie für würdig erachtet, sich selbst als Erde und Staub bezeichnete [vgl. Gen 18,27]: So daliegend aber wird er sich ganz der Verehrung der besseren Natur widmen, wobei er nicht mal etwas der Dinge, die die Ehre konstituieren, veranstaltet, mal sich davon fernhält, sondern alles, was auch immer in seiner eigenen Macht größer und überragend zu sein scheint, dem Gott über allem darbringen wird, wobei er Ehre und Ruhm und Anbetung, die von seiner Macht gekonnt wird, kontinuierlich hinaufschickt zu dem, der die Macht zu retten hat; es erlösen aber der Vater und der Sohn und der Heilige Geist. Deswegen vertraut er auch für das eigene Heil auf Vater und Sohn und Heiligen Geist, wobei er den Glauben nicht in eine Fülle von Kräften und Gottheiten aufspaltet, sondern an eine einzige Kraft, eine einzige Güte, eine einzige lebensspendende Gewalt, eine einzige Gottheit, ein einziges Leben glaubt. So wird er den Dank für das eigene Leben hinaufschik-

ken, wobei er mit dem Vater beginnt und den Sohn mit dem Vater umfasst und den Heiligen Geist nicht vom Eingeborenen trennt, so dass dem Gott über allem zusammen mit dem eingeborenen Sohn und dem Heiligen Geist *Ehre und Ruhm* und Anbetung angefüllt werden *von Ewigkeit zu Ewigkeit* [1Tim 1,17]. Amen.

I.6 DE DEITATE FILII ET SPIRITUS SANCTI ET IN ABRAHAM
(GNO X/2, 117–144 RHEIN)—GREGOR, BISCHOF VON NYSSA:
ÜBER DIE GOTTHEIT VON SOHN UND GEIST
UND AUF ABRAHAM

Wie bei den blütenreichen Wiesen diejenigen etwas erleiden, die solches gern anschauen, nämlich dann, wenn bei ihnen das Auge sich nicht auf eine der Erscheinungen richtet, weil die Schönheit gleichwertig ist, vielmehr sie bei allem sich in ihren Begierden verlieren, weil sie nichts verpassen wollen, und sie so gerade oftmals das Ganze verfehlen, ein solches erleidet auch mein Verstand, wenn ich zur Wiese der Schrift hinsehe. Die Vielfalt der Schönheit der Gedanken nämlich zieht gleichwertig zu allem die Seele hin und bewirkt so, dass die Begierde hin- und herschwankt, weil sie unter dem Gleichwertigen nicht leicht das Vorzüglichere finden kann. Denn siehe, wie die Blüten der Prophetie durch den großen David hervorschimern, wie aber der göttliche Apostel die Schönheit der *Landbestellung* [vgl. 1Kor 3,9] des Paradieses als eine Blüte deutet und [GNO X/2; p. 118] den starken *Wohlgeruch Christi* [vgl. 2Kor 2,15] verbreitet; welches menschliche Wort wird wohl die Schönheit der Evangeliumswiesen ermessen?

Aber mir scheint es richtig zu sein, sich zur rechten Zeit an den weisheitlichen Ratschlag zu erinnern und der Biene nachzueifern. Von der sagt die Schrift, dass sie *der Kraft nach zwar schwach* ist [vgl. Spr 6,8b] (niemals nämlich wurde gesehen, wie sie die Blüte ganz abgepflückt und auf dem Rücken zum Bienenstock transportiert hat), aber den Blütenstaub in der Mitte, nachdem er herausgeschüttelt ist, durch die Flügel mit den Beinen umfängt, mit ihnen jene *weise* [vgl. Spr 6,8c] *Arbeit* [vgl. Spr 6,8a] verrichtet, mit sechs Beinen ebenso viele Ecken aufrecht hält und mittendrin durch die Glätte der Flügel wie mit gewissen Salben jene leichten und membranartigen Wände glattstreicht. Wenn aber auch unser Wort *den Herrschern und Eigenbrötlern*, wie Salomo sagt, *zur Gesundheit dienlich sein* [vgl. Spr 6,8b] soll, wollen wir mit dem Gebet die Gnade heranlocken, ich und ihr gleichermaßen. Gemeinsam nämlich ist der Vorteil, ja der größere Teil ist sogar euer, wenn das Annehmen von etwas Schönerem vorteilhafter ist als das Darbieten von etwas.

[GNO X/2; p. 119] Es verbietet das Evangelium, *jungen Wein in alten Schläuchen abzufüllen* [vgl. Mk 2,22 parr.]. Gerade eben auf den

gegenwärtigen Moment richtet sich das übertragen gemeinte Wort. Der neugepresste Wein ist wegen der natürlich darin enthaltenen Gärung des Saftes voll mit Geist, wobei er durch die natürliche Energie den verkrusteten Schmutz von sich aus aufbricht. Das ist aber, jedenfalls nach meiner Interpretation, nichts anderes als die Lehre über den Heiligen Geist (wie der Apostel sagt: *durch den Geist gären wir* [Röm 12,11]), die die schwachen und undichten und von dem Unglauben alt gemachten Schläuche nicht behalten, vielmehr werden sie ringsum zerrissen durch die Erhabenheit des Dogmas. Deswegen zerreißen sie unter der Last des Dogmas, wenn ihnen irgendein hoher Gedanke aus der Lehre begegnet; und sie werden durch den Riss unbrauchbar, wobei sie natürlich dafür sorgen, dass die Gnadengabe des Geistes willkürlich fließt. *In eine unfähige Seele wird Weisheit nicht hineingehen* [Weish 1,4], wie die Schrift sagt.

Gesteht mir indes eher zu, das Verhalten der Armen nachzuahmen, weil es auch für jene normal ist, dann, wenn sie irgendwann eines reichen Tisches für würdig erachtet werden, ohne Scham sich von dem ihnen Vorgesetzten auch für den folgenden Tag zu sättigen. Auch ich freilich nehme irgendein kleines Reststück von der gestrigen Üppigkeit zur Hand und will von dort aus entsprechend meiner eigenen [GNO X/2; p. 120] Möglichkeit die Rede kochen, wobei ich das meiste des heute Vorgesetzten für die Vollkommeneren der Schmausenden bestimmt habe. Was aber war das Unverspeiste und Unbewältigte der gestrigen Mahlzeit? Die Geschichte der Aposteltaten hat uns den Aufenthalt des Paulus *in Athen* [vgl. Apg 17,16] berichtet, wie dann, als die dortige Bevölkerung wie verrückt den Götzen diene und mit den Opfernetzen bei den Altären Opfer darbrachte, in dem seligen Paulus der Heilige Geist sich ereiferte [vgl. Apg 17,16], wie ein überquellen-der Strom in der Seele des Apostels in die Enge gedrängt wird und bei den Unwürdigen keinen Ausweg findet. Deswegen greift er *Stoiker und Epikuräer* an [vgl. Apg 17,18], und stellt sich auf den Areopag und führt sie aufgrund von Gewohntem zur Gotteserkenntnis. Ein Altar nämlich ist bei ihm und eine *Aufschrift* [vgl. Apg 17,23] als Leitsatz der Rede.

Wozu aber erwähnte ich die Lesung? Weil auch nun in der Art jener Athener es welche gibt, die *zu nichts anderem Zeit finden, als etwas Neues zu sagen oder zu hören* [Apg 17,21], manche, die gestern und vorgestern noch von niederen Handwerksarbeiten angetrieben wurden, sind unversehens Dogmatiker der Theologie, plötzlich [GNO X/2; p. 121] philosophieren uns Sklaven und Auszupeitschende und

solche, die vor Sklavendiensten fliehen, feierlich über das Unfassbare. Ihr wisst sehr genau, auf welche Leute sich meine Rede bezieht. Der ganze Stadtbereich nämlich ist mit solchen Leuten erfüllt, die schmalen Gassen, die Märkte, die Plätze, die Wandelgänge, die Mantelhändler, die Aufseher bei den Wechseltischen, die, die uns die Speisen verkaufen. Wenn du eine Frage nach den Oboloi stellst, philosophiert dir der andere von Gezeugt und Ungezeugt. Und wenn du ihn nach dem Preis des Brotes fragst, antwortet er: *Größer ist der Vater* [vgl. Joh 14,28], und der Sohn ist untergeordnet. Wenn du aber sagst: Ist das Bad fertig?, gibt dir der andere eine Definition, dass der Sohn aus dem Nichtsseienden sei. Ich weiß nicht, wie man dieses Übel nennen muss, Wahnsinn oder Verrücktheit oder irgendein solches verbreitetes Übel, was die Verrücktheit der Gedanken bewirkt.

Deswegen sage ich, dass die Apostelerzählung sich auf diese bezieht. Was nämlich die Schrift über die Athener berichtet, dies ist jetzt bei diesen zu sehen: Eher aber (wenn man das Wahre sagen muss) ist das Verhalten dieser noch unverzeihlicher als das jener. Die einen nämlich halten wie durch einen Dorn im Auge durch den Götzenirrtum die Augen der Seele nieder, können die fromme Wahrheit über die seienden Dinge nicht mit eigenem Angesicht sehen und machen sich indes trotzdem wie durch eine Berührung bedeutende Gedanken [GNO X/2; p. 122], dass das Göttliche überhaupt gänzlich nicht fassbar ist und das, was oberhalb der Natur liegt, auch nicht so ist, wie es das Denken glaubt. Weil sie deswegen bekennen, dass der wahre *Gott unerkannt* ist, ehren sie den *Ungekannten* durch *Altar* [vgl. Apg 17,23] und Aufschrift. Dass nämlich ihr Verstand sich auf den wahrhaft seienden Gott richtet, bezeugt der Apostel selbst, indem er ihnen Gott als jenen *verkündet*, dem jene durch die Ehre des Altars *ihre Frömmigkeit zu erweisen* [vgl. Apg 17,23] meinten. Wie nun sind die, die nun Torheiten begehen, nicht schlimmer als die Erwähnten, die nicht zugestehen, dass das Göttliche oberhalb ihres Verstehens ist, sondern die laut tönen, Gott so zu kennen, wie er sich selbst? Wie also wird jemand entsprechend die Erblindung der Elenden beweinen, die, wo doch das Licht der Wahrheit den Erdkreis ganz in unserem Leben durch den frommen Glauben erleuchtet, allein dem Glanz gegenüber dumpf sind?

Oder wisst ihr nicht, von welchem Licht ich sage, dass es in unserem Leben reichlich vorhanden ist? Zählt mir die königlichen Leuchter auf, die genauso viele wie die beim Evangelium [vgl. Mt 25,1] sind, beinahe die ganze Welt erfassen und mit Frieden und Frömmigkeit erleuchten,

wobei Gott, der Schöpfer des Ganzen, die erste Wundertat der Weltentstehung nachahmt, als er nicht nur *den großen Leuchter* an den Anfang der sichtbaren Dinge gestellt hat, sondern ihm auch *die kleinere Leuchte* [vgl. Gen 1,16] beigefügt hat, die zusammen mit den väterlichen Strahlen leuchtet.

Dann stellen sie sich, wo doch solches uns [GNO X/2; p. 123] bei dem Gemeinsamen der Güter vorliegt, als wären sie von einem Dämonenschlag begeistert, schamlos gegen die Wahrheit der Dogmen in der Art jener Stoiker und Epikuräer, gegen die Paulus bei den Athenern kämpft. Und damit ihr nicht glaubt, dass die Rede sich in verleumderischem Geschwätz verläuft, wollen wir eben die Lehren der Erwähnten prüfen: Bei den Stoikern wird angenommen, dass das Göttliche materiell sei; dass der eingeborene Gott geschaffen ist, arbeiten auch jene heraus. Ihr wisst aber ganz genau, wie groß die Nähe des Geschaffenen zum Materiellen ist. Wiederum den Epikuräern scheint es, dass nichts über dem Bestand und der Ordnung des Seienden liegt, sondern dass alles sich von selbst zuträgt, wobei keine Vorsehung durch die Dinge dringt. Und, um ihren Irrtum zusammengefasst zu nennen: Die Lehren zielen bei ihnen auf den Atheismus.

Wir wollen aber prüfen, ob nicht diejenigen, die den Sohn abtun, Nachahmer der Epikuräer sind. Und niemand soll gegen das Wort den Einwand erheben: „Epikur kennt weder den Vater, noch bekennt er seine Gottheit, und wie verhalten sich dann die, die die Gottheit des Vaters gar nicht abtun, genauso frevelhaft?“ Wenn du aber ein wenig dabei verweilst, wirst du finden, dass auch der Anhomöer ein weiterer Epikuräer ist.

So aber wollen wir es prüfen: Der Apostel hat den Sohn *Abglanz der Herrlichkeit* und *Abdruck seiner Existenz* [vgl. Hebr 1,3] genannt und *Kraft Gottes* und *Weisheit Gottes* [vgl. 1Kor 1,24] und was [GNO X/2; p. 124] dergleichen ist. Von diesen wird jedes wie bei manchen notwendigen Zweierpaaren keines allein für sich gedacht, sondern beides wird zusammenhängend und miteinander erfasst. Der Abglanz nämlich ist generell Abglanz von etwas, und der Abdruck ist generell Abdruck von etwas. Wie zwar nun das Licht wohl keinen Abglanz hätte, wenn nicht die glänzende Ursache existierte, so würde die glänzende Natur nicht für sich selbst gedacht, wenn nicht der Abglanz mit hinzugedacht würde. Genauso aber verweist auch der Abdruck auf die Existenz, und die Existenz wird durch den Abdruck erkannt. So kann auch die Kraft Gottes nicht ohne Gott sein, und bei Gott ist es nicht möglich, dass er als Natur ohne die Kraft gedacht wird. Der

indes behauptet, dass eines <von beidem> bei den Dingen, die wie dieses Zweierpaar gemeint sind, nicht existiert, hebt bestimmt zusammen mit der Kraft auch das Übriggebliebene mit auf.

Aber freilich sagen die Anführer der Gottlosigkeit, dass der Sohn irgendwann nicht war. Wenn nun der Sohn nicht war, war überhaupt auch der Vater nicht. Wenn der Abglanz nicht war, war auch das Glänzende nicht. Wenn der Abdruck nicht war, war überhaupt auch die Existenz nicht. Wenn es keine Kraft gab, wenn es keine Weisheit gab, ohne die Gott nicht existiert (dadurch nämlich wird [GNO X/2; p. 125] erst das Gottsein erreicht), wie war dann *der Gott über allem* [vgl. Röm 9,5]? Es ist nämlich nicht möglich, einen Glanz ohne Leuchten zu denken, nicht eine Existenz ohne Abdruck, nicht ohne Weisheit einen Weisen, nicht ohne Kraft einen Kräftigen, nicht ohne Kind einen Vater. Also ist durch das Gesagte erwiesen, dass *der, der* den Sohn *abtut*, damit auch den Vater *abtut* [vgl. Lk 10,16]. Wo aber weder der Sohn verherrlicht wird noch geglaubt wird, dass der Vater existiert, ist die Gottheit gänzlich abgetan. Die Gottheit abzutun, ist aber die Eigenart keines anderen als des Epikuräers.

Also erscheinen die, die jetzt Dogmen der Irreführung aufstellen, als Epikuräer, die durch den Frevel am eingeborenen Sohn das Überragen dem Vater schenken und sagen, dass der eine *größer* [vgl. Joh 14,28], der andere kleiner ist, der eine *schickt*, der andere *gesandt* wird [vgl. Joh 13,16; 5,36f.], wenn sie auch bestimmte Aussagen aus der Schrift diesbezüglich herbeizerren und so den Unverständigen vorgaukeln und behaupten, dass der Herr selbst bekenne, dass er von dem Vater geschickt wurde. Dann aber: Dass er zwar *geschickt* wurde, weißt du, dass aber *der, der ihn geschickt hat, mit ihm ist* [vgl. Joh 8,29], hast du nicht im Ohr? *Der, der mich geschickt hat, heißt es, ist mit mir* [Joh 8,29]. Und bist du durch das Gesagte nicht belehrt, dass er sowohl abgesandt als auch nicht getrennt wird? Abgesandt wird er zwar um der Menschenliebe willen, nicht getrennt aber wird er, weil die Natur unteilbar ist.

Sie behaupten aber wiederum, dass von dem Eingeborenen die Tatsache bekannt [GNO X/2; p. 126] worden sei, dass *der Vater größer* [vgl. Joh 14,28] als er ist, und zwar dadurch, dass er sagt: *Der Vater ist größer als ich* [Joh 14,28]. Lasst uns also untersuchen, Brüder, ob nicht derjenige lügt, der gesagt hat: *Ich bin in dem Vater, und der Vater in mir* [Joh 14,10]. Wenn der Vater größer ist als der Sohn, wie wird das Größere in dem Kleineren aufgenommen? Wenn der Sohn kleiner ist als der Vater, wie wird das Größere von dem Defizitären erfüllt? Und

der Größere nämlich wird in dem Kleineren ganz eng zusammengedrückt, und der Geringere kann nicht auf das überragende Maß auseinandergezogen werden, so dass es nötig ist, zu sagen, dass zwar der Sohn im Vater defizitär ist, der Vater aber im Sohn überquillt; und <so> lügt der, der gesagt hat: *Ich bin in dem Vater* (es wäre nötig zu sagen, wenn er geringer ist: *Ich bin in einem Teil des Vaters*), *und der Vater ist in mir* [Joh 14,10] (wahrer nämlich wäre es zu sagen, wenn der Vater größer ist: *Ein Teil des Vaters ist in mir*). Wenn aber der Vater ganz im ganzen Sohn ist und der Sohn ganz im ganzen Vater, wo ist das Größere und wo das Defizitäre? Und was soll man so viel sagen, wo man doch (nur) mit einer Aussage ihr ganzes Gelaber zu umschreiben braucht? *Der in der Gestalt Gottes existierte, betrachtete es nicht als Raub, Gott gleich zu sein* [Phil 2,6]. Sage mir, hast du, wenn du das Gleich gehört hast, das Nicht-Gleich verstanden, o neue Lehre, die durch das Gleich das Ungleich interpretiert?

Aber vielleicht ist es angebracht, auch von den Gelehrteren eine Auslegung davon zu erheischen, wie sowohl der Vater größer als der Sohn ist als auch der Sohn dem Vater gleich ist. Diese beiden Stellen scheinen nämlich irgendwie nicht zueinander zu passen. Also höre ich auf, gegen die [GNO X/2; p. 127] gegnerische Mehrheit anzukämpfen und werde euch wie ein Vater das Vorliegende auseinandersetzen.

Ich bin überzeugt, dass die Ausdrücke des Evangeliums, die die Christologie lehren, nicht alle gleichwertig sind noch von derselben Würde geoffenbart sind. Die einen zwar nämlich verkünden großartig die Höhe der Gottheit des Sohnes Gottes, die anderen aber schreiten zum Niedrigen der menschlichen Natur herab. Wenn der Herr zwar nämlich sagt: *Ich befehle dir* [Mk 9,25] und *Ich will, sei gereinigt* [Mk 1,41 parr.] und *Der Vater ist in mir, und ich in dem Vater* [Joh 10,38] und *Der, der mich sieht, sieht den Vater* [Joh 14,9] und *Ich und der Vater sind eins* [Joh 10,30] und *Niemand kennt den Sohn außer dem Vater* [Mt 11,27] und *Alles Meinige ist deines, und das Deinige meines, und ich bin in ihnen verherrlicht* [Joh 17,10] und was dergleichen ist, zeigt er die Kraft auf, die jenseits aller Natur und Macht ist. Wenn er aber zur Schwäche unserer Natur die Rede hinlenkt, wird jenes gesagt: *Betrübt ist meine Seele; wenn es möglich ist, soll dieser Kelch vorübergehen* [Mt 26,38f.]; *Nicht kann der Sohn etwas von sich aus tun* [Joh 5,19]; *Eine Weisung habe ich empfangen, was ich sagen und was ich sprechen soll* [Joh 12,49]; *Ich reise zu meinem Vater und eurem Vater und meinem Gott und eurem Gott* [Joh 20,17]; zu diesen Stellen rechne auch das Weinen über Lazarus [vgl. Joh 11,35] und [GNO X/2; p. 128]

die aus dem Reisen resultierende Ermüdung [vgl. Joh 4,6] und den Wunsch nach Nahrung [vgl. Mt 21,18; Joh 4,8] und das Verlangen nach Wasser [vgl. Joh 4,7] und den Gang zum Feigenbaum und die Unkenntnis der Fruchtlosigkeit der Pflanze [vgl. Mt 21,19] und den Schlaf in dem Boot [vgl. Mk 4,38 parr.]: Dieses alles nämlich und, was dergleichen ist, offenbart nicht die Würde des *Logos*-Gottes, der *am Anfang* war [vgl. Joh 1,1], sondern das Herabschreiten zur Schwachheit unserer Natur von dem, der *sich selbst erniedrigte* [vgl. Phil 2,8] in der *Gestalt des Knechtes* [vgl. Phil 2,7].

Es ist indes gesagt: *Der, der mich geschickt hat* [vgl. Joh 5,37; 6,44; 12,49 u.ö.], *ist größer als ich* [Joh 14,28]. Also wollen wir betrachten, von wem das Wort handelt. Wie wurde er geschickt? Als er in der Gestalt Gottes war oder als er die Gestalt eines Knechtes annahm? Als er in der Fülle der Gottheit war, oder als er *sich selbst entleerte* in der *Gestalt des Knechtes* [vgl. Phil 2,7]? Ich glaube nämlich, dass es gänzlich klar ist, dass von der göttlichen Kraft und Natur, wo sie doch überall ist und durch alles hindurchdringt und alles umspannt, kaum gesagt werden könnte, dass sie geschickt wird. Nicht nämlich ist etwas Leeres außerhalb von ihr, worin sie vorher nicht war und dann aber (dorthin) gelangt, als sie geschickt wurde, sondern durch die zusammenhaltende Kraft beherrscht sie das Ganze und hat so keinen Ort, in den sie hinüberwechselt, da sie selbst die Fülle des Ganzen ist.

[GNO X/2; p. 129] Der Abstieg des Sohnes indes zu unserer Niedrigkeit und Schwäche geschieht entsprechend dem Beschluss des Vaters und wird Gesandtschaft [vgl. Joh 5,36; 13,16 u.ö.] genannt. Der Übergang nämlich von der unvermischten Natur zu unserem Leben bewirkt keine räumliche Bewegung des Herrn, sondern zeigt auf das Herabsteigen von der Höhe der Herrlichkeit zur Niedrigkeit des Fleisches. Der *Logos* stieg indes herab und wurde nicht als ein Bloßer gesehen, sondern als *Fleischgewordener* [vgl. Joh 1,14], nicht die *Gestalt Gottes*, sondern die *Gestalt des Knechtes* [vgl. Phil 2,6f.]. Dieser ist es nun, der gesagt hat, dass er *nichts von sich aus tun kann* [vgl. Joh 5,30]. Das Nicht-Können nämlich ist ein Zeichen von Schwäche; wie nämlich dem Licht die Finsternis und der Tod dem Leben, so steht der Kraft die Schwäche gegenüber. Aber freilich ist *Christus Gottes Kraft und Gottes Weisheit* [1Kor 1,24]. Nicht kraftlos ist nun gänzlich die Kraft; wenn nämlich die Kraft schwach wäre, was wäre das Kraftausübende? Wenn nun das Wort dasteht, dass er *nichts tun kann* [vgl. Joh 5,30], ist es klar, dass es nicht der Gottheit des Eingeborenen die Kraftlosigkeit zuschreibt, sondern der Schwäche unserer Natur [GNO

X/2; p. 130] das Kraftlose bezeugt. Schwach aber ist das Fleisch, wie geschrieben steht: *Der Geist zwar ist willig, das Fleisch aber schwach* [Mt 26,41]. Also sagt an beiden Stellen die göttliche Schrift die Wahrheit, wenn sie sowohl das Größer bekennt als auch das Gleich nicht leugnet. Wenn nämlich das Wort auf das Menschliche zielt, bekennt sie, dass *der, der nicht gesehen wird* [vgl. Joh 1,18], *größer ist* [vgl. Joh 14,28] als der, der durch das Fleisch gesehen wird; wenn er aber zum Verständnis des Göttlichen hinführt, gilt diese vergleichende Gegenüberstellung von Größer und Kleiner nicht, und stattdessen wird die Einheit verkündet: *Ich und der Vater sind eins* [Joh 10,30]. Das aber, was wie ein Ungleiches verschieden ist, kann nicht eines sein.

Ist euch unsere Aussage hinreichend gerechtfertigt, wenn sie die häretische Ungleichheit von den Dogmen der Frömmigkeit abgrenzt? Oder strebt ihr danach, dass wie in einem Gerichtsverfahren durch mehr Zeugen die Argumentation bestätigt wird? Also gestattet mir, dass die Rekapitulation der Argumentation möglichst durch die Erwähnung eines der Dinge aus dem Bereich der alten Geschichte entsteht. Die Geschichte wird uns aber wohl nicht bedeutungslos bleiben. Ihr habt die Apostellesung, als sie die Abrahamsgeschichte in Kürze erwähnte, gehört, worin es heißt: *Als Gott dem Abraham etwas verhieß, schwor er, weil er nicht die Möglichkeit hatte, bei einem Größeren zu schwören, bei sich selbst, als er sagte*, [Hebr 6,13] was er sagte.

[GNO X,2; p. 131] Weil es indes wahrscheinlich ist, dass den meisten der Ablauf der Geschichte unbekannt ist, will ich, wie ich es kann, sie euch in Kürze erzählen. Gott siedelt den Abraham durch eine Anordnung weit weg vom eigenen Besitz, Verwandten und Land an [vgl. Gen 12,1]; und der Patriarch lebte in der Fremde, wobei er in der Hoffnung auf das Versprechen beharrte [vgl. Gen 15,4–6]. Als eine Prüfung der Treue zu Gott widerfährt dem Mann die zeitliche Aufschiebung des Erhofften. Das Versprechen aber war, dass Abraham *Vater* eines Volkes werden sollte [vgl. Gen 12,2; 17,4]. Es verging viel Zeit, und die Natur erlitt das Ihrige, da sich bei ihm schon das Lebensalter [vgl. Gen 17,24] zum Alter hinbeugte, und immer noch wurde die Hoffnung aufgeschoben. Natürlich hörte in dem Greisenalter bei ihm und seiner Ehefrau auch die Kraft zur Kinderzeugung auf; auch dies erzählt die Geschichte ohne Scham, wenn sie sagt, dass *Sarah die Regel ausgeblieben* [vgl. Gen 18,11] sei, durch die die Empfängnis bewirkt wird. Auch der Körper zwar gehorchte der Natur, als die Jugend sich auflöste, und beugte sich im Alter, die Hoffnung aber

auf Gott war eine alterslose [GNO X/2; p. 132] bei ihnen und stand in voller Blüte.

In dieser Situation wird ihnen der Isaak geboren [vgl. Gen 21,2], damit deutlich würde, dass der Nachkomme nicht Werk der Natur, sondern Wirkung göttlicher Kraft ist. Hoherfreut waren sie, natürlich, über das Gottesgeschenk. Das Greisenalter wurde bei ihnen wieder stark durch das Kind [vgl. Gen 21,5], verschwenderisch flossen die Quellen der Milch der Alternden so, wie es nötig war; es bot die Ergreiste dem Kind die Mutterbrust überströmend dar. Sie freute sich über das gegen die Natur ablaufende Wunder, wobei sie sagte: *Wer soll dem Abraham sagen: Sarah säugt ein Kind* [vgl. Gen 21,7]? Dann wuchs der Junge Stück für Stück [vgl. Gen 21,8] und kam in das Alter des Knaben; und schon war er ein Kind in der Blüte der Jugend, auf dem Höhepunkt des Lebensfrühlings, ein süßer Anblick den Eltern, zum Alter des jungen Mannes heranwachsend, zum Lebenshöhepunkt voranstrebend, die Tugenden der Seele zusammen mit der Schönheit des Körpers vermehrend. Wie sich nun natürlich die Eltern bei ihm verhielten, legt bei euch selbst aus, indem ihr die Sache gedanklich weiter ausspinnst; wie der Vater sich verhält, wenn er den Sohn spielen sieht oder sich auf den Sportplätzen mühen, bei Kinderspielen, bei Unterrichtsstunden, in den erfreulichsten Zusammenkünften der Jugendgefährten.

In dieser Situation widerfährt dem Patriarchen eine *Versuchung* [vgl. Gen 22,1] und Prüfung, auf was er mehr gibt, auf die Liebe zu Gott oder auf die [GNO X/2; p. 133] naturbezogene Neigung. Ich schaudere inzwischen, wenn ich die Schroffheit der Versuchung erzähle. Gott handelt erneut und ruft ihn mit Namen zu sich: Der aber gehorcht bereitwillig dem Ruf [vgl. Gen 22,1], wobei er aufgrund dessen, was er schon hatte, die Hinzufügung einer zweiten Gnade erwartete. Aber die Aufforderung bestand worin? *Nimm mir*, sagt er, *deinen Sohn* [Gen 22,2]. Noch nicht schlägt das Wort unmittelbar das Herz des Vaters. Denn es wird ganz und gar irgendein solches vermutet, dass er angewiesen wird, ihn zu verheiraten und das Brautgemach schnell herbeizuführen, damit der Segen seines Samens [vgl. Gen 13,16; 17,8f.] zu seinem Ziel kommt. Aber wir wollen die Fortsetzung des Satzes ansehen: *Nimm mir*, heißt es, *deinen geliebten, eingeborenen Sohn* [Gen 22,2]. Du siehst die Stachel des Wortes, wie es das Innere des Vaters durchbohrt, wie es anfacht die Flamme der Natur, wie es aufweckt die Zuneigung, indem er ihn geliebten Sohn und eingeborenen nennt, um

durch solche Bezeichnungen die Zuneigung zu ihm wiederzubeleben. Dann, wenn ich ihn genommen habe, was soll ich tun? *Bring* ihn mir *dar* [Gen 22,2], sagt er. Befiehlt du nicht, einen Priester hinzustellen, dem du das Darbringen aufgetragen hast? Keinen Priester, sondern ein Opfer und eine Opfergabe, durch den Opfervorgang als Ganzopfer verbrannt. *Bring* ihn mir *dar*, sagt er, *als Ganzopferung auf dem Berg, egal welchen ich dir zeige* [vgl. Gen 22,2].

Was leidet ihr, [GNO X/2; p. 134] wenn ihr die Erzählung hört, die ihr Väter seid und die Liebe zu den Kindern von der Natur beigebracht bekommen habt? Ihr wisst genau, wie das Gehör des Vaters die Schlachtung des eingeborenen Sohnes aufnimmt. Wem war es nicht zu eigen, bei der Stimme zu erschrecken, das Gehör abzuwenden, wegen des Befehls eher zu sterben, als mit dem Herzen das Wort aufzunehmen? Wäre er nicht ihm gegenüber gerechtfertigt, indem er die Natur selbst zum Mitankläger von sich selbst macht, indem er sagt: Warum befiehlt du dies, o Herr? Deswegen hast du mich zum Vater gemacht, damit du mich jetzt zum Kindesmörder machst? Deswegen hast du mich diese süße Gabe schmecken lassen, damit du mich jetzt zum üblen Gerücht für das Leben machst? Mit meinen eigenen Händen soll ich das Kind abschlachten und von meinem eigenen Blut soll ich für dich hinsprengen? Und du befiehlt dies und erfreust dich an solchen Opferungen? Ich soll den Sohn töten, von dem ich dachte begraben zu werden? Ein solches Brautgemach soll ich ihm zusammenfügen? Eine solche Freude an der Ehe soll ich ihm bereiten? Und ich soll ihm anheften nicht einen Hochzeitsleuchter, sondern ein Grabesfeuer? Werde ich denn bei diesen Dingen auch bekränzt werden? Werde ich so der *Vater von Völkern* [vgl. Gen 17,4] sein, dem nicht einmal zugestanden wurde, der eines eigenen Kindes zu sein?

[GNO X/2; p. 135] Sprach denn Abraham irgend so etwas oder dachte er es? Überhaupt nicht. Sondern weil er den Zweck des Auftrags sah, blickte er auf die göttliche Liebe und ignorierte sofort die Natur und wie eine irdische Last schüttelte er die Gefühlszustände der Natur von sich ab und überließ sich so ganz Gott und befolgte den Befehl. Und auch seiner Ehefrau eröffnete er nichts diesbezüglich, wobei er es ja richtig machte und nützlich für sich, als er das Weibliche nicht für vertrauenswürdig zum Mitberaten hielt; auch Adam nämlich war es nicht von Nutzen, als er den Rat der Eva annahm [vgl. Gen 3,6]. Deswegen bemühte er sich, es dem Ehepartner zu verbergen, damit Sarah nicht etwas Weibliches und Mütterliches erlitte und die Intensität und Reinheit von Abrahams Liebe zu Gott zerbräche.

Was wäre wahrscheinlich gewesen, wenn sie gewusst hätte, dass so etwas geschehen soll, dass Sarah es hätte geschehen lassen oder dass sie vor ihm gejammert hätte? Was aber erlitt sie, wo sie doch das Kind umfassen hat und mit den Armen umfasst hatte, wenn sie sähe, wie er gewaltsam zur Schlachtung gezerzt wird? Welche Worte aber hätte sie gebraucht? „Schone die Natur, Mann, werde nicht eine elende Geschichte des Lebens; dieser Nachkomme ist mir der eingeborene, der einzige Isaak, in [GNO X/2; p. 136] Wehen geboren, der einzige in meinen Armen; dieser Nachkomme ist mein erster und letzter. Wen werden wir nach diesem beim Tisch sehen? Wer wird zu mir die süße Stimme sprechen? Wer wird mich Mutter nennen? Wer wird das Alter pflegen? Wer wird nach dem Tod die Bestattung vorbereiten? Wer wird auf den Körper ein Grab aufschütten? Du siehst die Blüte des Jungen, bei der du, wenn du sie sogar bei einem Feind sähest, sofort Mitleid empfändest. Dieser ist die Frucht des langen Gebets, dieser der Spross der Ausdauer, dieser das Überbleibsel des Geschlechts, dieser der Stab des Alters. Wenn du gegen diesen das Messer erhebst, gib mir, der Unglückseligen, die Gnade: Gegen mich gebrauche zuerst das Messer und dann tue, was dir bei diesem gut scheint; gemeinsam für beide soll die Bestattung stattfinden, gemeinsamer Staub soll die Körper bedecken, ein gemeinsamer Grabstein das Leiden erzählen; nicht soll Sarahs Auge Abraham als Kindermörder sehen noch Isaak, wie er durch die Hände des Vaters als Kind ermordet wird.“

Ganz diese und solche Worte wären dem Abraham von Sarah gesagt worden, wenn sie das Geschehen vorher gewusst hätte. Aber damit gar kein Hindernis an der Ausführung entstünde, legte er auf eine Eselin die Holzscheite und führte einige von den Knechten herbei [vgl. Gen 22,3] und führte so ganz den göttlichen Willen aus. Dann [GNO X/2; p. 137] lässt er die Knechte zurück [vgl. Gen 22,5], damit jene nicht etwas Unedleres und Sklavisches ratschlagten, wenn sie die Opferung des Kindes hindern wollten, und führt allein den Sohn mit sich, der von Jugend auf schon hinreichend für die schwereren der Arbeiten erzogen war. Er lud nämlich von der Eselin auf das Kind die Last um und legte ihm die Last der Hölzer auf [vgl. Gen 22,6].

Wieder durchdringt die Stimme des Kindes das Innere des Vaters; diese zweite Versuchung ist nicht menschenfreundlicher als die vorangehende. Es spricht Isaak *den Vater an* [vgl. Gen 22,7] mit dieser süßen Stimme und sagt: *Vater* [Gen 22,7]. Der aber wird nicht erstickt durch Tränen, weil er daran denkt, dass er wenig später nicht mehr die so beschaffene Stimme hört, noch klagt er mit dem Wort noch

spricht er etwas Weinerliches und Klägliches aus, sondern mit fester und ungebeugter Stimme nimmt er die Stimme des Kindes an und bringt die eigene hervor. Er sagt nämlich zu ihm: *Was ist, Kind* [Gen 22,7]? Bedenke mir hier das zugleich Verständige und Überlegende des Jungen, wie er das, was von dem Vater übersehen worden zu sein scheint, ohne Anstoß in Erinnerung ruft, wobei er weder Unvernunft noch Vergessen dem Vater vorwirft, sondern in dem Anspruch dabei, lernen zu wollen, die Übersehung [GNO X/2; p. 138] in Erinnerung ruft. Denn *siehe*, sagt er, *das Holz, das Feuer*, das Messer <sind hier>; *wo* ist das Opfertier [vgl. Gen 22,7]? Der aber, sei es, dass er das Kind ermutigt, sei es, dass er wie ein Prophet das Kommende verbürgt, sagt: *Gott wird sich ein Schaf zur Ganzopferung ansehen, Kind* [Gen 22,8]. Und dabei wurde die Versuchung der Seele des Patriarchen noch ausgedehnt.

Er findet den ihm vorhergesagten Ort [vgl. Gen 22,9], *baut* Gott *den Opferaltar* [vgl. Gen 22,9], das Kind übergab dem Vater *die Hölzer* [vgl. Gen 22,9], das Feuer wurde bereitet, und noch nicht wird das Werk gehindert (damit nicht jemand der Kleingeistigeren sage, wenn es passiert wäre, dass die Versuchung an diesem Punkt stehengeblieben wäre, dass er nicht sich selbst gleich geblieben wäre, wenn er sich noch mehr dem Leid genähert hätte). Der Vater legt danach Hand an das Kind, und nicht geht die Natur gegen das Geschehen an. Das Kind überliefert sich selbst dem Vater, zu dem gebraucht zu werden, was auch immer er will. Wen von beiden soll ich mehr bewundern, den, der wegen der Liebe zu Gott die Hände gegen das Kind richtet, oder den, der bis zum Tod dem Vater gehorcht? Sie sind beide eifernnd miteinander bemüht, der eine, indem er sich selbst über die Natur erhebt, der andere, indem er es für schlimmer als den Tod hält, gegen den Vater zu sein. Jetzt fesselt zunächst der Vater das Kind mit Fesseln [vgl. Gen 22,9]. Ich sah oftmals [GNO X/2; p. 139] auf einem Bild eine Darstellung des Leidens und nicht ohne Tränen ging ich über den Anblick hinweg, wo doch die Kunst deutlich die Geschichte vor Augen führt: Isaak liegt vor dem Vater eben auf dem Altar, niedergekauert auf dem Knie und die Hände nach hinten gebunden habend; <Abraham> aber tritt heran von hinten an die Füße des Gekrümmten, und während er mit der linken Hand das Haar des Kindes zu sich zieht, beugt er sich zu dem Gesicht vor, während es mitleidig zu ihm aufschaut, und erhebt die mit dem Messer bewaffnete Rechte zur Schlachtung [vgl. Gen 22,10], und die Schneide des Messers berührt schon den Körper, und dann widerfährt ihm von Gott her eine Stimme, die das Werk hindert [vgl. Gen 22,11f.]. Die Stimme aber war eine solche:***

[Die Lücke in der Überlieferung ist später verschiedentlich geglättet und gefüllt worden, am umfangreichsten ist die Schilderung im Codex Vaticanus Barberinianus 516:]

Und es sagte ihm *ein Engel aus dem Himmel* [vgl. Gen 22,11]: „*Leg nicht deine Hand* [Gen 22,12], *Abraham* [vgl. Gen 22,13], *an das Kind und tu ihm nichts.*“ Und Abraham, heißt es, nannte den Namen jenes Ortes: *Der Herr sah es, so dass man heute sagt: Auf dem Berg wurde der Herr gesehen* [Gen 22,14]. Betrachte den Gott liebenden Entschluss des Gerechten, wie er jedesmal den Orten aufgrund des Geschehens Bezeichnungen verleiht; weil er nämlich das Daraufblicken, das vom Herrn geschah, durch die Benennung wie mit einer bronzenen Stele bei dem Ort aufstellen will, heißt es: *Und er nannte den Namen des Ortes: Der Herr sah es* [Gen 22,14]. Es reichte zwar zum Lohn für den Gerechten, auch den lebenden Isaak hinaufzuführen und jener großen Lobesworte für würdig erachtet zu werden, nämlich: „*Nun habe ich erkannt, dass du Gott fürchtest*“ [Gen 22,12]. Aber der um die Gaben Bemühte und der immer mit den Wohltaten unser Denken Besiegende fügt noch überreichlich hinzu, wenn er nun auch den Beschluss des Gerechten erwähnt. Und er sagte zu ihm: *Und es rief ein Engel des Herrn den Abraham ein zweites Mal vom Himmel aus an, wobei er sagt: „Bei mir habe ich geschworen, spricht der Herr; weil du dieses Wort getan hast und nicht deinen geliebten Sohn verschont hast um meinetwillen, will ich dich wirklich segnen und deinen Samen vermehren wie die Sterne des Himmels und wie den Sand an der Küste des Meeres; und dein Same wird die Städte der Gegner in Besitz nehmen, und es werden in deinem Samen alle Völker der Erde gesegnet werden, dafür, dass du auf meine Stimme gehört hast“* [Gen 22,15–18]. Weil du meinen Befehl erfüllt hast, meint er, und den eigenen Gehorsam bei allem gezeigt hast, deswegen höre: „*Bei mir habe ich geschworen*“, spricht der Herr [Gen 22,16]. Sieh’ das Herabsteigen Gottes: „*Bei mir habe ich geschworen*“ [Gen 22,16], heißt es, damit du guten Mutes sein kannst, dass das von mir Gesagte wirklich sein wird.“ Weil nämlich die Menschen, wenn man mit Eiden das Verheißene belegt, es dann als eine gewisse Versprechung aufnehmen und es sich so auch mit denen verhält, die die Verheißung haben, deswegen gebraucht der Herrscher die menschliche Gewohnheit und sagt: „*Bei mir habe ich geschworen; weil du dieses Wort getan hast und nicht deinen geliebten Sohn verschont hast um meinetwillen*“ [Gen 22,16]. Prüfe mir die Menschenliebe des Herrschers: „*nicht verschont hast deinen geliebten Sohn um meinetwillen*“ [Gen 22,16]. Auch freilich als Lebenden führt er ihn hin, aber orientiere dich nicht an dem Ende, Geliebter, sondern an dem Entschluss und daran, wie sehr der Patriarch aufgrund des eigenen Vorsatzes die Rechte erhob und gegen das Haupt des Kindes das Messer losließ und das Opfer als Vollbrachtes bewerkstelligte. Deswegen fügt auch der Herr so das Lob des Gerechten hinzu, als wäre das Opfer tatsächlich ausgeführt worden, und sagt: „*Du indes hast <ihn> nicht verschont* um meines Befehls willen [vgl. Gen 22,16]. Ich aber habe <ihn> verschont um deines Gehorsams willen. Dies aber soll dir alles um des großen Gehorsams willen widerfahren.“ Also ist es

empfehlenswert innerhalb der Tausende von Gütern bei uns, auf den Herrscher zu hören und seinen Befehlen zu gehorchen und ähnlich wie dieser Patriarch nicht das von ihm Aufgetragene zu umgehen, sondern so, wie ein wohlgesinnter Haussklave das Aufgetragene erfüllt, dem Herrscher gegenüber auch dem Wort darüber den Vortritt zu lassen.

[GNO X/2; p. 140] So eben nämlich haben wir wie ein ungehorsames und schwer zügelbares Fohlen abgewandt vom rechten Weg und in vielen Kreisen an den Rändern umherspringend die Rede wieder auf den rechten Weg gelenkt. Dies nämlich war das uns Vorliegende, zu zeigen, dass der Apostel mit dem Wort [scil. Hebr 6,13] bezeugt, dass der Vater nicht größer als der Sohn ist. Hier nämlich stellt die Schrift einen Engel dem Wort voran und fügt die Stimme an. *Ein Engel des Herrn* nämlich sprach zu ihm [vgl. Gen 22,11] und sagte: *Dafür, dass du dieses Wort getan hast und deinen geliebten Sohn nicht verschont hast, habe ich bei mir selbst geschworen* [Gen 22,16] zu tun, was in der Verheißung des Wortes zu erfahren ist [vgl. Gen 22,16–18].

Wer nun ist es, der mit Abraham gehandelt hat? Etwa der Vater? Aber nicht wirst du wohl sagen, dass der Vater jemandes Engel ist; also ist es der eingeborene Gott, über den der Prophet sagt: *Sein Name wird Engel großen Rates gerufen* [Jes 9,5]. Dies aber weiß Paulus ganz genau, der im *Paradies* in das Unsagbare eingeweiht worden ist [vgl. 2Kor 12,4], dass diese beeidete Versprechung von dem Eingeborenen stammt. Es sagt aber Paulus: *Dem Abraham verhieß der Gott-Logos; weil er aber keine Möglichkeit hatte, bei einem Größeren zu schwören, schwor er bei sich selbst* [Hebr 6,13]. Wie sagen nun diese, dass der Vater größer ist als der Sohn, wo doch Paulus sagt, dass er kein Größer hat? [GNO X/2; p. 141] Aber wir wollen nun wieder zu dem *jungen Wein* [Mk 2,22 parr.] aus dem Evangelium zurückkehren, damit wir auch selbst durch die Lehre die Gärung des Geistes [vgl. Röm 12,11] empfangen und so brauchbare Aufnahmegefäße für solchen Wein werden, wobei wir weder selbst zerreißen noch die in uns verborgene Gnadengabe verschütten.

Ich hörte die Psalmodie, die, glaube ich, über die gegenwärtigen Übel prophezeit. Sie sagt nämlich über die *Sünder*, dass sie *entfremdet wurden von dem Mutterschoß und abirrten von dem Bauch* [Ps 57,4]. Ich glaube, dass Mutterschoß der auf Gottes Weise Geborenen die Kirche genannt wird; diese nämlich führt, schwanger im eigenen Leib, die, die in ihr zur Reife gebracht werden, zum Licht durch den Glauben. Aber die Sünder wurden wie die Fehlgeburten der Nachkommen von dem Mutterschoß entfernt und irrten ab von dem Bauch der Rechtmä-

ßigkeit. Nicht sehe ich nämlich in den mütterlichen Schößen die vom Glauben Abgefallenen und behaupte indes, dass die Prophezeiung über diese durch den Betrug Verirrten sagt: *Sie irrten ab vom Bauch* [Ps 57,4]. Sie irrten aber dadurch ab, dass sie Trug redeten. *Zorn haben sie*, heißt es, *nach Art der Schlange* [Ps 57,5], nicht einfach von einer Schlange, so dass sie die Ähnlichkeit zu diesem Tier hätten, vielmehr verweist die Hinzufügung des Artikels andeutungsweise auf das böse Urbild.

[GNO X/2; p. 142] Aber nicht unangebracht ist für uns vielleicht die Erwähnung der Schlange zur Widerlegung derer, die gegen den Geist mutig das Maul aufreißen. Weil sie nämlich glauben, diesen starken Angriffspunkt gegen den Geist zu haben, dass der Geist von der heiligen Schrift nicht als Gott bezeichnet wird (wie sie jedenfalls meinen, wir nämlich stimmen nicht zu), und sagen, dass die Gottheit die Bezeichnung einer Natur sei, und sie, wo dieser Name nicht bei dem Geist steht, schließen, dass der Geist nicht zu derselben Natur gehört wie der Vater und der Sohn, sollen sie die Schlange als Ankläger ihrer unverständigen Blasphemie hinnehmen. Weil wir zwar nämlich sagen, dass die göttliche Natur eine Bezeichnung ihrer selbst entweder nicht hat oder für uns nicht hat, vielmehr, wenn auch etwas gesagt wird, sei es von der menschlichen Gewohnheit her, sei es von der Heiligen Schrift, es etwas der Dinge ist, die um sie herum bezeichnet sind, die göttliche Natur selbst aber unsagbar und unaussprechlich bleibt, weil sie jede Bezeichnung durch ein Wort überschreitet, glaube ich, dass dieser Abschnitt der Schrift uns ganz passend vorgelegt wird, den die Schlange zu Eva sagt, wobei sie zeigt, dass die Benennung „Gottheit“ die Bezeichnung des Sehsinnes enthält. Als sie nämlich rät, das [GNO X/2; p. 143] Verbotene anzurühren, verkündet sie dies ihnen als Lohn für den Ungehorsam: *Es werden eure Augen aufgetan werden, und ihr werdet sein wie Götter* [Gen 3,5]. Du siehst, dass sie durch den Ausdruck „Gottheit“ den Sehsinn meint. Nicht nämlich ist es möglich, etwas zu sehen, wenn die Augen nicht geöffnet sind. Also meint der Ausdruck Gottheit nicht eine Natur, sondern die Sehkraft. Bekennen sie denn nun etwa nicht, dass der Heilige Geist sieht? Oder werden sie auch darüber Zank anfangen? Wenn er zwar nämlich schaut, wird er gänzlich aufgrund der Tätigkeit bezeichnet. Wenn sie aber auch dies mit der Vernunft zu verstehen suchen, ist es überflüssig, es bei denen, die übereinstimmen, auszuführen. Ansonsten aber fügen wir den Unwissenden auch dieses Wort in Großmut noch an. Wer entdeckte den Tempelraub des Ananias, den er im Verborgenen allein mit seiner

Ehefrau bewerkstelligte [vgl. Apg 5,1f.]? Wie erkannte Petrus, dass Ananias selbst der Dieb seiner selbst geworden war? War nicht der Heilige Geist sowohl in Petrus als auch in Ananias? [GNO X/2; p. 144] Deswegen sagt Petrus: *Wozu hat der Satan dein Herz erfüllt, dass du den Heiligen Geist belügst* [Apg 5,3]? *Nicht hast du Menschen getäuscht, sondern Gott* [Apg 5,4]. Wie indes der, der sagt: Der, der das Vernünftige frevelnd behandelt, behandelt den Menschen frevelnd, nicht auf irgendwelche zwei den Frevel verteilt, sondern der Bezug auf eine Person da ist, wobei er durch verschiedene Aspekte erkannt wird, so weist auch Petrus, indem er sagt, dass sowohl der Geist als auch Gott von Ananias betrogen worden sind, die zwei als dasselbe denen auf, die es fromm verstehen.

Aber so mögen auch wir Erblickende der Wahrheit werden und Teilhaber an der Gottheit, gemäß der Gabe des Heiligen Geistes in Christus Jesus, unserem Herrn, *dem Ruhm und Macht von Ewigkeit zu Ewigkeit sei. Amen* [1Petr 4,11].

PART TWO

DETAILED ANALYSIS OF THE MINOR TREATISES ON
TRINITARIAN THEOLOGY

AD EUSTATHIUM DE SANCTA TRINITATE

ANDREW RADDE-GALLWITZ

There are few things more unbecoming than a defense of oneself no one asked for. When Eunomius framed his first major publication as an apology, Basil ridiculed him for playing the victim without being able to name any actual accusers whose libel or slander might justify Eunomius' treatise.¹ So, in a particularly fraught period of Gregory of Nyssa's episcopal career, Eustathius the physician did him a tremendous service by asking him to clear his name, thereby legitimating Gregory in writing the remarkable document that has come down to us as *Ad Eustathium de sancta trinitate*.²

This was not the first time that Eustathius, a physician and a Christian who was apparently sensitive to the doctrinal disputes of his day, found himself calling on Gregory's family. Basil's *Epistula* 151³ was also written after a request by Eustathius for clarification. Just as Eustathius had written to Basil during some trying times (quite likely in the Church of Sebasteia under the bishop Eustathius, Basil's former mentor and friend), so too did the doctor write again to Gregory, whom he likely perceived to be Basil's successor, not in the see of Caesarea but in doctrinal struggles generally. As Anna Silvas says in her introduction to the work: "The relationship evidently continued after [Basil's] death with Gregory, whom Eustathius regards as a public

¹ Basil of Caesarea, *Contra Eunomium* I 2,1–84 (SC 299, 148–156 Sesboué/de Durand/Doutreleau).

² References will be made according to the GNO edition of Müller: *Gregorii Nysseni Opera dogmatica minora*. Pars 1, edidit Fridericus Müller. *Gregorii Nysseni Opera* III/1 (Leiden: Brill, 1958), 3,1–16,21. Where I follow Anna Silvas's translation, I will give page references to her volume: *Gregory of Nyssa, The Letters*, introduction, translation and commentary by Anna M. Silvas. *Supplements to Vigiliae Christianae* 83 (Leiden: Brill, 2007). I also employ her versification of the letters. Unless noted, translations are my own. A thorough discussion of the textual transmission of this work, handed down among the works of Gregory, and the shorter version handed down as Basil, *Epistula* 189, can be found in Silvas' introduction to the work on p. 232–235.

³ Paul J. Fedwick lists *Epistula* 151 as undated: idem: "A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea," in: *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic: A sixteen-hundredth century edition*. Part 1, ed. by Paul J. Fedwick (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1979), 19.

defender of orthodox doctrine. The physician has written to Gregory to urge him [to] speak up against those who libel him with advocating three gods”.⁴ Silvas’s account helpfully places Gregory’s letter in continuity with Basil’s career, though I hope to show in a moment the accusation of tritheism is the least of Gregory’s concerns in *Ad Eustathium*.

As Professor Silvas has shown in her recent English translation of Gregory’s letters, this work has many of the marks of Gregory’s letter-writing style. Indeed, she translates the work in her “supplementary collection” of letters, that is, letters by Gregory not included in the Pasquali edition in the GNO series.⁵ Silvas numbers *Ad Eustathium Epistula* 33. Her remarks lead us to question the division of Gregory’s works, especially the division between letters and shorter dogmatic treatises. While some of the latter obviously are not in their present form letters—Gregory did not, for instance, send the work *Ad Graecos* to “the Greeks”—works like *Ad Eustathium* fit into both classifications.

The point may appear pedantic were it not for a tendency, particularly evident among modern systematic theologians, to treat these short works as relatively timeless statements of Gregory’s Trinitarian theology—or, indeed, of Cappadocian Trinitarianism as a whole.⁶ It is important to place these works (whether or not they are letters as *Ad Eustathium* is) in their concrete historical context in order to avoid certain distortions. For instance, the present work—along with *Ad Ablabium* and *Adversus Macedonianos*—has been taken as a statement of a Cappadocian theology of the divine activities as distinct from the divine essence, without asking why in these works Gregory focuses on the language of activities as opposed to his common focus on the divine power. As we will see, he focuses on activities because of

⁴ Silvas (ed.): *Gregory of Nyssa, The Letters* (see note 2), 235.

⁵ *Gregorii Nysseni Epistulae*, edidit Georgius Pasquali. *Gregorii Nysseni Opera* VIII/2, editio altera (Leiden: Brill, 1959).

⁶ Due to no small extent to the (often unnoticed) influence of Theodore de Régnon: *Études de Théologie Positive sur la Sainte Trinité*. Vol. 1 (Paris: Victor Retaux et Fils, 1892), 376–380.395–398. De Régnon only cites *Ad Ablabium*, taking it as exemplary of Gregory’s Trinitarian thought as such. On de Régnon’s influence on modern theology generally, see Michel R. Barnes: “De Régnon Reconsidered,” *Augustinian Studies* 26 (1995), 51–79; and for his influence on how we (mis)read Gregory’s minor dogmatic works, see Michel R. Barnes: *The Power of God: Δύναμις in Gregory of Nyssa’s Trinitarian Theology* (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2001), 297–305.

the kind of theology he opposes. Gregory's opponents argue that the Spirit does not share the divine activity of creating and therefore is not worthy of being called God. And so Gregory's claim that we know God through God's activities is not primarily a systematic formulation of an ontological distinction between essence and activities—as we will see, he undermines such a view early in the letter. Rather, it is a way of responding to assumptions held by his “Pneumatomachian” opponents.

In what follows, I first attempt to specify the immediate circumstances of *Ad Eustathium*. I then discuss the theology of the letter. I suggest that the debate is not just about correct doctrinal statements, but even more fundamentally about basic epistemological and methodological questions. Gregory and his opponents do not simply disagree about whether the Spirit should be called “God,” but how theological ideas are formed and articulated in the first place. Accordingly, we will need to identify the assumptions that drive Gregory's opponents' theology and see how Gregory responds by reassessing what we are doing when we speak of and think about the divine.

Date and Circumstances

In his highly influential study of the chronology of Gregory's life and works, Gerhard May placed *Ad Eustathium* in the context of Gregory's confinement in Sebasteia following his election to the episcopal office there in 380.⁷ I want to suggest that by considering closely some internal evidence and the relation between this document and Gregory's *Epistula* 5, we can further corroborate May's suggestion and propose a precise chronology of the events surrounding its composition. However, I should be clear at the outset that, while the arguments provided here and those offered by May make it plausible to place *Ad Eustathium* during the Armenian imprisonment of 380, they stop short of definitively ruling out a later date.

⁷ Gerhard May: “Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa,” in: *Écriture et Culture Philosophique dans la Pensée de Grégoire de Nysse: Actes du Colloque de Chevetogne (22–26 septembre 1969)*, ed. by Marguerite Harl (Leiden: Brill, 1971), (51–67) 57f.

Gregory wrote the letter to clear himself of a series of accusations. There is no mystery as to who lodged these charges, since Gregory tells that

they reveal more clearly the object of their argument in this: whereas they agree that one must accept that the Father is God and that the Son is likewise to be honored with the name of deity, they do not go so far as to include the Spirit, who is counted together with the Father and the Son, in their notion of deity. Rather, they hold that the power of God which extends from the Father as far as the Son excludes the nature of the Spirit from the divine glory.⁸

It is clear that we are dealing with the group which tends to be labeled as “Macedonian” or “Pneumatomachian” (“Spirit-fighting”).⁹ The Pneumatomachians were notorious for a broadly “homoiousian” position on the Son’s relation to the Father, coupled with attitudes about the Spirit’s divinity that range from reticence to hostility. This identification of Gregory’s opponents as Pneumatomachians stands regardless of whether Eustathius of Sebasteia, a leader of this group, was still alive or, as seems most likely, was dead at the time Gregory wrote the letter. There is ample evidence that this group continued to have strong influence for years after his death, which occurred sometime before February 380, when Gregory received a request to come oversee the election of his successor that would ultimately lead to his being elected and then detained upon his refusal to accept the post.¹⁰

The very longevity of the Pneumatomachians raises problems for our attempt to assign a specific context or date to *Ad Eustathium*. However, Gregory offers some clues in the work itself. He offers a very brief, but nonetheless useful narrative of the charges the Pneumato-

⁸ *Eust.* (GNO III/1, 7,8–15 Müller): Ἀλλ’ ἐκκαλύπτουσι φανερώτερον τὸν τοῦ λόγου σκοπὸν ἐπὶ μὲν τοῦ πατρὸς καταδέχεσθαι τὸ θεὸν εἶναι καὶ τὸν υἱὸν ὡσαύτως τιμᾶσθαι τῷ τῆς θεότητος ὀνόματι συντιθέμενοι, τὸ δὲ πνεῦμα πατρὶ καὶ υἱῷ συναριθμούμενον μηκέτι καὶ τῇ τῆς θεότητος ἐννοίᾳ συμπεριλαμβάνεσθαι, ἀλλ’ ἐκ τοῦ πατρὸς μέχρι τοῦ υἱοῦ ἰσταμένην τὴν τῆς θεότητος δύναμιν ἀποκρίνειν τῆς θεϊκῆς δόξης τὴν φύσιν τοῦ πνεύματος.

⁹ On this group generally, see Wolf-Dieter Hauschild: *Die Pneumatomachen: Eine Untersuchung zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts*, Diss. Hamburg 1967; Michael A.G. Haykin: *The Spirit of God: The Exegesis of 1 and 2 Corinthians in the Pneumatomachian Controversy of the Fourth Century*. Supplements to Vigiliae Christianae 27 (Leiden: Brill, 1994).

¹⁰ *Epist.* 19,13 (GNO VIII/2³, 66,11–16 Pasquali); Silvas (ed.): *Gregory of Nyssa, The Letters* (see note 2), 179. For the date of the request, see Silvas (ed.): *Gregory of Nyssa, The Letters* (see note 2), 43.

machians have brought against him. This narrative is framed in highly rhetorical terms. But this should not lead us to discount its value for reconstructing the document's context.

Gregory does not perceive himself to be responding to a single, isolated event or to a single document that contains accusations against him. Rather, he speaks of the "repeated and various attempts of our enemies against us".¹¹ He says he has previously guarded his silence but is now being prompted to speak by Eustathius. However, the way he describes his opponents as shifting their attacks¹² based on how he responds suggests that he has already been involved in disputes on these matters:

When they are thrown off one charge they cling to another, and from that again they seize on a third, and if all their charges are refuted, still they do not desist from their hatred.¹³

Gregory portrays the controversy as coming in stages. According to Gregory, the first stage in the debate arose when he was accused of "advocating three gods".¹⁴ Now the charge of tritheism was common in debates with Pneumatomachians, and so it cannot by itself enable us to fix the date of the letter *Ad Eustathium*. Basil had already dealt with it.¹⁵ In the *Orationes*, preached in the late summer of 380, Gregory of Nazianzus mentions the "three gods" objection as well.¹⁶ He tells us it comes from those who, while "fairly sound" on the Son, deny the Spirit's divinity. Even as late as 383, Gregory of Nyssa speaks of opponents who are still bringing this up.¹⁷

¹¹ *Eust.* (GNO III/1, 4,2f. Müller): πρὸς τὴν ἐπάλληλον τῶν ἐχθρῶν καὶ ποικίλην καθ' ἡμῶν ἐπιχείρησιν. Translation from Silvas (ed.): *Gregory of Nyssa, The Letters* (see note 2), 236.

¹² Cp. *Epist.* 18,7 (GNO VIII/2², 60,12–18 Pasquali). Silvas (ed.): *Gregory of Nyssa, The Letters* (see note 2), 171. This letter might originate from the same circumstances and surely refers to the same enemies and makes a similar point about his opponents' shifting tactics.

¹³ *Eust.* (GNO III/1, 4,23–5,3 Müller): Ἀλλ' ὅταν τούτου τοῦ ἐγκλήματος ἀποσεισθῶσιν, ἐτέρῳ προσφύονται καὶ ἀπ' ἐκείνου ἄλλιν καταλαμβάνουσιν ἕτερον· κἂν πάντα διαλυθῇ τὰ ἐγκλήματα, τοῦ μισεῖν οὐκ ἀφίστανται. Translation from Silvas (ed.): *Gregory of Nyssa, The Letters* (see note 2), 237.

¹⁴ *Eust.* (GNO III/1, 5,3f. Müller): Τρεῖς θεοὺς πρεσβεύεσθαι παρ' ἡμῶν αἰτιῶνται.

¹⁵ Basil of Caesarea, *De spiritu sancto* XVI,38 (SC 17^{bis}, 374,1–384,103 Pruche); *Epistula* 131,1,1–2,20 (CUFr, Lettres 2, 44–46 Courtonne); *Homilia* 29 (*adversus eos qui per calumniam dicunt dici a nobis deos tres*) (PG 31, 1488–1496, especially 1492B–C).

¹⁶ Gregory of Nazianz, *Oratio* 31,13 (SC 250, 300,5–7 Gallay/Jourjon).

¹⁷ *Ref. Eun.* 194 (GNO II, 394,9–20 Jaeger). For discussion of *Ad Ablabium* in this context, see Lewis Ayres: *Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century*

The accusation of tritheism is clearly a Pneumatomachian “topos.” The idea is fairly simple: if you say Father, Son, and Spirit are each “God,” then you have three Gods. The objection is rooted in a desire to stick with the explicit language of Scripture and of creedal tradition. There is evidence that Pneumatomachians tended to favor the Second Creed of the so-called Dedication Council in Antioch held in 341, though some, like Eustathius of Sebasteia himself, were able to accept the Nicene Creed, without accepting what Basil and others saw as its Pneumatological implications.¹⁸ Gregory says that his opponents do not believe his position is consonant with Scripture or “custom” (συνήθεια).¹⁹ We can see here the conservatism of broadly “homoiousian” theologians reluctant to extend the language of divinity to the Spirit. Professor Silvas’s phrase here is apt: the Pneumatochians, she writes, were “morbidly suspicious to any innovation in statements concerning the Holy Spirit”.²⁰

In *Ad Eustathium*, Gregory claims that he has previously defended himself against the charge of tritheism. This, I take it, is the force of the phrase,

but truth fought on our behalf, when we showed both in public before all and privately to readers that we anathematize everyone who says that there are three gods and do not even regard him to be a Christian.²¹

So, in the first stage of the conflict, as Gregory presents it here, he was accused of tritheism and defended himself publicly and privately in writing. In contrast with the published English translations, I am taking the phrase τοὺς ἐντυγχάνοντας as a reference to readers. The use of this substantive participle to refer to readers is quite common in

Trinitarian Theology (Oxford: Oxford University Press, 2004), 344–383, especially 345–347.

¹⁸ Collected in Richard P.C. Hanson: *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy, 318–381* (Grand Rapids [Michigan]: Baker Academic, 2005 [originally published London: T&T Clark, 1988]), 764–766; on Eustathius and Nicaea, see Ayres: *Nicaea and its Legacy* (see note 17), 215.

¹⁹ *Eust.* (GNO III/1, 5,21 Müller).

²⁰ Silvas (ed.): *Gregory of Nyssa, The Letters* (see note 2), 136.

²¹ *Eust.* (GNO III/1, 5,6–9 Müller): Ἀλλ’ ὑπερμάχεται ἡμῶν ἡ ἀλήθεια καὶ ἐν κοινῷ πρὸς πάντας καὶ ἰδίᾳ πρὸς τοὺς ἐντυγχάνοντας δεικνύντων ἡμῶν ὅτι ἀναθεματίζεται παρ’ ἡμῶν πᾶς ὁ τρεῖς λέγων θεοὺς καὶ οὐδὲ Χριστιανὸς εἶναι κρίνεται. My translation differs from both of the published English translations, which use the English present tense here for the Greek. The verbs have to be understood as historical present, since the next paragraph opens with “after so many attacks [...]”.

Gregory's corpus.²² It is modified by "privately" (ιδίᾳ), which has been taken as a reference to private face-to-face meetings. However, this is how Gregory designates some of his letters. As we will see shortly, I believe it is very likely he is referring here to what we call *Epistula* 5, his exposition of faith to like-minded brothers in Sebasteia. In that letter, he says he is writing to them "privately" (ιδίως) as they have requested.²³

One could argue that Gregory is referring to his work *Ad Ablabium*, in which of course Gregory clears himself from tritheism. It is true that the arguments for dating *Ad Ablabium* some years later than *Ad Eustathium* are weak, and so it might originate from around the same time.²⁴ However, there are closer parallels between *Ad Eustathium* and *Epistula* 5. This letter indisputably arose from the context of the problems in Sebasteia in 379–380, the context into which May has

²² See, among many examples, *Antirr.* (GNO III/1, 183,8; 190,28 Müller); *Eun.* I 25 (GNO I, 30,2–9 Jaeger); *Eun.* I 98 (GNO I, 55,11–20 Jaeger); *Eun.* II 351 (GNO I, 328,15–25 Jaeger); *Cant.* (GNO VI, 5,12 Langerbeck).

²³ *Epist.* 5,3 (GNO VIII/2², 32,5 Pasquali); Silvas (ed.): *Gregory of Nyssa, The Letters* (see note 2), 137.

²⁴ Typically, the latter work is dated later than *Ad Eustathium*, indeed later than the anti-Eunomian literature of 381–383, on the grounds that it lacks an obvious polemical context which would have given rise to it. See May: "Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa" (see note 7), 59.61, where May describes Gregory as dealing with problems "unpolemisch" in the three works *Ad Ablabium*, *Ad Simplicium*, and *Ad Graecos*. However, May's dating is not universally accepted: Hübner has suggested 379–380 (Reinhard M. Hübner: "Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilios: Zum unterschiedlichen Verständnis der οὐσία bei den kappadozischen Brüdern," in: *Epektasis: Mélanges Patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, ed. by Jacques Fontaine and Charles Kannengiesser (Paris: Beauchesne, 1972), [463–490] 490). The notion that the document is unrelated to a polemical context is hard to reconcile with the opening lines, which speak of "opponents of truth" who have brought charges of tritheism against Gregory: *Abl.* (GNO III/1, 37,7 Müller). Gregory does refer to his own old age in *Abl.* (GNO III/1, 37,8 Müller), which has suggested a later date to some: see George C. Stead: "Why Not Three Gods? The Logic of Gregory of Nyssa's Trinitarian Doctrine," in: *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*, ed. by Hubertus R. Drobner und Christoph Klock. Supplements to *Vigiliae Christianae* 12 (Leiden: Brill, 1990), (149–162) 150. However, Gregory would have been well into his forties in the period from late 370's to 380. Basil cited his own old age in his mid-forties (e.g. *Epist.* 176 from AD 375, according to Fedwick: "A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea" [see note 3], 16). More important than age is the purpose of calling oneself old: Basil does so to confirm his paternal authority (e.g. *Epist.* 176 to Amphilochius and *Epist.* 276 to Harmatius and labeled "undated" by Fedwick: "A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea" [see note 3], 19) or to underscore his poor health (e.g. *Epist.* 162 from AD 374, according to Fedwick: "A Chronology" [see note 3] 16). Since Basil is dead and Gregory has inherited his mantle, his reference to his own old age might be a way of referring to, or perhaps better, constructing his position of authority.

already counseled us to place *Ad Eustathium*. *Epistula* 5 was written in response to a letter from like-minded Christians in Sebasteia. The chronology of the events that lie behind this request, all of which must be recovered solely from *Epistula* 5 itself, are as follows: at the Council of Antioch which assembled pro-Nicene eastern bishops in May–June of 379, Gregory was given the task of reconciling followers of Marcellus in Ancyra to the pro-Nicene cause. Some zealous opponents, probably Pneumatomachians from Sebasteia, objected to Gregory’s handling of the task, accusing him of re-admitting the Marcellans to communion “without discernment and examination” (ἀκρίτως καὶ ἀνεξετάστως).²⁵ Replying to this and other charges, Gregory penned a “written defense” (ἀπολογία [..] ἔγγραφον).²⁶ He then received another request, this time from “certain like-minded brothers” (τινὲς τῶν ὁμοψύχων ἀδελφῶν),²⁷ that he sends an “exposition of faith” (τὴν τῆς πίστεως ἔκθεσιν)²⁸ to them “privately” (ιδίως)²⁹ and “in our own voice” (ἐκ τῆς ἡμετέρας φωνῆς).³⁰ *Epistula* 5 is this exposition.

It has been very tentatively suggested by Maraval and Silvas that the reference in *Epistula* 5 to a previous defense (ἀπολογία) might be a reference to *Ad Eustathium*. But it would appear that this suggestion has it backwards. It makes more sense if in *Ad Eustathium* Gregory refers to *Epistula* 5. In the former, he says that he has already shown that he anathematizes tritheists. This is explicit in *Epistula* 5: “But if anyone speaks of two or three gods or of three deities, let him be anathema”.³¹ If Gregory’s reference is indeed to this passage, then *Epistula* 5 provides a terminus post quem for *Ad Eustathium*. But when exactly was *Epistula* 5 written? Certainly it arose in the context of the struggles in Sebasteia between 379 and 380. More specifically, it is striking that

²⁵ *Epist.* 5,1 (GNO VIII/2², 31,15 Pasquali); translation from Silvas (ed.): *Gregory of Nyssa, The Letters* (see note 2), 137.

²⁶ *Epist.* 5,3 (GNO VIII/2², 32,4 Pasquali); Silvas (ed.): *Gregory of Nyssa, The Letters* (see note 2), 137.

²⁷ *Epist.* 5,3 (GNO VIII/2², 32,5 Pasquali); Silvas (ed.): *Gregory of Nyssa, The Letters* (see note 2), 137.

²⁸ *Epist.* 5,3 (GNO VIII/2², 32,6 Pasquali); Silvas (ed.): *Gregory of Nyssa, The Letters* (see note 2), 138.

²⁹ *Epist.* 5,3 (GNO VIII/2², 32,5 Pasquali); Silvas (ed.): *Gregory of Nyssa, The Letters* (see note 2), 137.

³⁰ *Epist.* 5,3 (GNO VIII/2², 32,5f. Pasquali); Silvas (ed.): *Gregory of Nyssa, The Letters* (see note 2), 138.

³¹ *Epist.* 5,8 (GNO VIII/2², 33,22f. Pasquali): Εἰ δέ τις δύο ἢ τρεῖς θεοὺς ἢ τρεῖς θεότητας λέγει, ἀνάθεμα ἔστω. Silvas (ed.): *Gregory of Nyssa, The Letters* (see note 2), 139.

in *Epistula* 19 when Gregory describes the embassy that came to him in Iborra in February 380 urging him to come to Sebasteia to oversee the episcopal election, he says that it consisted of “like-minded representatives from the main body of Sebasteians”—a phrase similar to the “like-minded brothers” of *Epistula* 5.³² Could the same embassy have relayed the request that prompted *Epistula* 5 and called Gregory to come to Sebasteia? Gregory seems to have gone to the Armenian metropolis promptly, so if we place *Ad Eustathium* shortly after *Epistula* 5, then it probably came from the city itself, which fits nicely with Gregory’s portrayal of ongoing disputations with his opponents, which must surely have occurred during his internment there.

By the time he writes *Ad Eustathium*, Gregory believes his previous answers to the accusation of tritheism are sufficient. Accordingly, he does not deal extensively with the issue in this work. Nor is it the immediate issue at hand, since his opponents have shifted their polemical strategy a couple of times since accusing him of “advocating three gods.”

The second stage of the debate, according to Gregory, was when the Pneumatomachians accused him of Sabellianism. As with tritheism, Gregory says that he has also previously demonstrated his opposition to Sabellianism. It is uncertain whether we can correlate this demonstration with any surviving work—Gregory does not refer explicitly here to written work on the subject. However, if we bear in mind that in the later fourth century, “Sabellian” meant “Marcellan,” we can perhaps correlate his anti-Sabellian work with the “written defense” he refers to in *Epistula* 5 regarding his handling of the Marcellan communities. This would have the effect of making the second stage, as he presents it in *Ad Eustathium*, chronologically prior to the first.

After the debate over his alleged “Sabellianism,” Gregory says, his opponents refined their charges—the third stage in Gregory’s narrative. Now, “they claim that though we confess three ‘hypostases,’ we assert that there is one goodness and one power and one deity”.³³ In one sense, this is an advance in the discussion, because as Gregory admits,

³² *Epist.* 19,13 (GNO VIII/2, 66,14f. Pasquali): Ὁμοιότροποι πρεσβεῖαι παρὰ τοῦ πλήθους τῶν Σεβαστηνῶν. Silvas (ed.): *Gregory of Nyssa, The Letters* (see note 2), 179.

³³ *Eust.* (GNO III/1, 5,17–19 Müller): Τρεῖς ὑποστάσεις ὁμολογοῦντας μίαν ἀγαθότητα, μίαν δύναμιν καὶ μίαν θεότητα λέγειν ἡμᾶς αἰτιῶνται. Silvas (ed.): *Gregory of Nyssa, The Letters* (see note 2), 237.

it accurately conveys his theology, whereas their earlier accusations of tritheism and Sabellianism simply missed the mark. But where would his opponents have learned to describe his theology exactly as they had? Certainly they could have learned it from *Epistula* 5, in which Gregory says:

But as many as “walk by the rule” of truth (cf. Gal 6:16, Phil 3:16) and piously acknowledge the three “hypostases” in their distinct properties, and believe that there is one deity, one goodness, one principle, one authority and power (cf. 1Cor 15:24) [...] these in our judgment are of the same mind with us.³⁴

The striking parallels between the two passages further corroborate the notion that *Epistula* 5 stands in the immediate background of *Ad Eustathium*. This source hypothesis is less than fully decisive: the description could be taken from a synthetic reading of *Ad Ablabium*, if we date it earlier, though no passage in that work is as closely parallel to the description in *Ad Eustathium* as the one from *Epistula* 5.³⁵

In *Ad Eustathium*, Gregory restates the opposition’s case as follows:

What then is their charge? They bring forward two charges against [us] simultaneously: first that we divide the “hypostases,” and second, that we do not number in the plural any of the God-befitting names, but, as said above, proclaim the goodness as one and the power and the deity and all such attributes in the singular.³⁶

Gregory refutes this quickly. As for the first point, that he divides the ὑποστάσεις, he says this is not a point of real difference between the two camps, since they in fact divide the οὐσίαι of Father, Son, and Spirit. That leaves the second. Gregory refutes this quickly by arguing that it is equivalent to monotheism: just as there can only be one God,

³⁴ *Epist.* 5,9 (GNO VIII/2², 33,24–34,7 Pasquali): “Ὅσοι δὲ τῷ κανόνι τῆς ἀληθείας στοιχήσουσι καὶ τὰς τρεῖς ὁμολογοῦσιν ὑποστάσεις εὐσεβῶς ἐν τοῖς ἐαυτῶν ιδιώμασι γνωρίζοντας καὶ μίαν πιστεύουσιν εἶναι θεότητα μίαν ἀγαθότητα μίαν ἀρχὴν καὶ ἐξουσίαν καὶ δύναμιν, [...] οὗτοι κατὰ τὴν ἡμετέραν κρίσιν τὰ αὐτὰ φρονοῦσι. Silvas (ed.): *Gregory of Nyssa, The Letters* (see note 2), 139, altered slightly.

³⁵ The closest is probably *Eust.* (GNO III/1, 38,13–17 Müller).

³⁶ *Eust.* (GNO III/1, 6,6–11 Müller): Τί οὖν ἐστὶ τὸ ἐγκλημα; δύο γὰρ κατὰ ταῦτὸν ἐν τῇ κατηγορίᾳ τῇ καθ’ ἡμῶν προενήνεκται· ἐν μὲν τὸ διαίρειν τὰς ὑποστάσεις, ἕτερον δὲ τὸ μηδὲν τι τῶν θεοπρεπῶν ὀνομάτων πληθυντικῶς ἀριθμεῖν, ἀλλὰ μίαν (καθὼς εἴρηται) τὴν ἀγαθότητα καὶ τὴν δύναμιν καὶ τὴν θεότητα καὶ πάντα ταῦτα μοναδικῶς ἐξαγγέλλειν. Silvas (ed.): *Gregory of Nyssa, The Letters* (see note 2), 238. Note that here the charge is the confession itself and not the further accusation that these ideas are innovative, as previously.

so too one can only say deity, goodness, power, and so forth, in the singular. For Gregory, this is not a mere matter of custom, but belongs to the very grammar of these terms as revealed in scripture. They are not count terms. Saying “two goodnesses” or “two deities” for Gregory would be more like saying “two leisures” or “two angers” (which are abuses of language) than saying that there are “two Tübingen in Germany” (which makes sense, but is false). The language we use for God already implies divine unity. Accordingly, the plurality of divine substances envisioned by the Pneumatomachians becomes nonsense. The remainder of the letter moves away from the narrative of charges and tackles directly the question of the Spirit’s deity.

So, to summarize: if I am correct in suggesting that Gregory refers to *Epistula* 5 in *Ad Eustathium*, and that *Epistula* 5 was likely delivered in February 380, then *Epistula* 5 gives us the most precise terminus post quem possible. It is likely then that *Ad Eustathium* dates to Gregory’s period of detainment in Armenia, which lasted until sometime in mid-380. It is not unreasonable to envision Eustathius the physician, the longtime ally of Basil and Gregory, asking Gregory to clear his own name, either because of real concerns on Eustathius’s part or simply to offer Gregory an excuse to make a written apology. While this is a plausible scenario, we cannot be certain since we lack a definite point before which to date the document.

The Theology of Ad Eustathium

The Pneumatomachians portray themselves as simple conservatives, restricting themselves to the letter of scripture and church tradition. But, like all theologians who claim such a position, Pneumatomachian theology rests on controversial assumptions that are not themselves derived from this inheritance. Gregory perceives this. The work *Ad Eustathium* is remarkably free of directly exegetical arguments, dealing rather with what we might think of as meta-exegetical issues: not asking how to take this or that passage, but how to “classify” the language of scripture as such—how to state what scripture is doing when it names God, rather than reviewing the various titles.

We will best understand Gregory’s defense of the Spirit’s divinity in *Ad Eustathium* once we examine the assumptions he believes he must refute. Two in particular are essential: without these, the Pneumatomachian objections to calling the Spirit “God” fall. First, they divide

the titles ascribed to God into those which refer to the divine nature—and there may only be one, namely, the title “God”—and those which refer merely to some divine activity, authority or dignity.³⁷ Second, they assume a great difference between the Spirit’s activities (ἐνέργειαι) and authority (ἐξουσία), on one hand, and those of the Father and Son, on the other hand. The two assumptions were probably linked: it is because the Spirit has a lesser dignity and activity that we should not call him “God,” even if we address him with other titles he shares in common with the Father and the Son. To counter these assumptions, Gregory must provide a new account of religious language and an argument about the divine activities. I want to suggest that in responding to the two Pneumatomachian assumptions, Gregory articulates two distinct, yet interconnected methodologies. In responding to the assumption about the title “God” (and, by implication, about theological language generally), Gregory sets forth what I will call a “grammatical” methodology or epistemology. That is, he sets forth an argument based upon the way Christians use language for God, the Christian “grammar of divinity.”³⁸ In responding to the assumption about divine activities and authority, he sets forth what I will call a method of “conjectural reasoning” (from his phrase στοχαστικῶς ἀναλογιζόμεθα),³⁹ in which we infer, so to speak, God’s nature from God’s effects and activities. Both of these methods—the “grammatical” and the “conjectural”—are integral to Gregory’s defense of the Spirit’s divinity.

Of course, he is not inventing these schemes out of nothing, but rather is developing his brother’s Pneumatology. Basil’s *De spiritu sancto* argued that the Church is correct in glorifying the Spirit together with the Father and the Son on the grounds that the Spirit shares a common activity with Father and Son in saving Christians and on the

³⁷ Gregory puts this in their mouths at *Eust.* (GNO III/1, 10,14f. Müller): Ἀλλὰ λέγουσι φύσεως ἐνδεικτικὴν εἶναι τὴν προσηγορίαν ταύτην [...]. Also *Eust.* (GNO III/1, 13,24–14,1 Müller): Ἀλλ’ οὐκ οἶδα πῶς ἐπὶ τὴν τῆς φύσεως ἔνδειξιν τὴν προσηγορίαν τῆς θεότητος [...]. Cp. Hauschild: *Die Pneumatomachen* (see note 9), 75 note 2.

³⁸ Of course, “grammar” of divinity is not a label Gregory himself employs, though I hope it usefully tags Gregory’s way of attending to usage of language for God. The notion owes something, of course, to the later philosophy of Ludwig Wittgenstein. I am following the application of the term to Gregory’s context by Ayres: *Nicaea and its Legacy* (see note 17), 14: “When I use the term [“grammar”], I mean a set of rules or principles intrinsic to theological discourse, whether or not they are formally articulated.” I suggest that Gregory is struggling to articulate the “rules or principles” that he believes guide Christian speech about God.

³⁹ *Eust.* (GNO III/1, 10,18–11,3 Müller).

basis of the Church's practice of worshipping the three as one and baptizing in the triune name. The idea that the Spirit's divinity can be inferred, so to speak, from such practices was endorsed by a synod in Iconium led by Basil's friend Amphilochius in 376.⁴⁰ Gregory speaks this way in *Epistula* 5.⁴¹ We see here something of a Basilian tradition emerging, with Gregory firmly in the midst of it. Thus, the notion that Gregory springs onto the scene with a fully-formed Pneumatology quite distinct from Basil's is mistaken: the peculiarities of Gregory's doctrine emerge out of his engagement with Basil's accomplishment.⁴² Indeed, as he defends Basil's legacy against new attacks, he develops it in new directions. We can imagine the Pneumatomachians responding to this broadly Basilian Pneumatological tradition, by conceding that the Spirit receives all of the same titles as Father and Son except the one that really matters, "God." As Michael Haykin has put it in his study of the Pneumatomachian controversy, "[Gregory's] opponents refused to concede that the term 'God' is an appropriate one for the Spirit, though they did admit that the Spirit shares in all of the other divine attributes".⁴³ By itself, this position is scarcely coherent, and it is important to remember that in the minds of Gregory's opponents, the division of divine titles was probably in turn based on the difference between the Spirit's activities and properly divine activities. But even before turning to discuss the divine activities, Gregory deals head on with the issue of divine attributes by itself, that is, he first attends to whether "God" can be isolated from other titles.

Gregory argues in two ways that it cannot. First, he argues that the titles are all subject to the same rules of application. Then he argues that the titles are identical in reference, albeit distinct in meaning. In so doing, Gregory articulates what he takes to be the grammar of theological language. He does not go straightaway to the question of the

⁴⁰ See Haykin: *The Spirit of God* (see note 9), 46f.

⁴¹ See especially *Epist.* 5,4–7 (GNO VIII/2², 32,10–33,22 Pasquali); Silvas (ed.): *Gregory of Nyssa, The Letters* (see note 2), 138f.

⁴² May seems to assume that Gregory's pneumatology was essentially different from Basil's from the outset; see May: "Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa" (see note 7), 58.

⁴³ Haykin: *Spirit of God* (see note 9), 187. Cp. Hauschild: *Die Pneumatomachen* (see note 9), 75. On page 190 of *The Spirit of God*, Haykin cites a passage from *Maced.* (GNO III/1, 97,30–98,4 Müller) in which the Pneumatomachians argued that the Spirit is not God since he is not involved in the divine activity of creating. Thus, it is likely that they did not concede that all titles other than "God" are applicable to the Spirit; they would not have called the Spirit "Creator" either.

divine activities, but rather first shows us what we are doing when we speak of God.

I already alluded to one example of “grammatical” reasoning earlier in *Ad Eustathium*, where Gregory argues that goodness and deity cannot but be singular. Here is a more extended example of “grammatical” reasoning from *Adversus Macedonianos*:

Since the divine nature is believed to be simple, uniform and non-composite and is considered to have about it no complication or composition of dissimilar elements, for this reason, as soon as we conceive of divine nature in our soul, we simultaneously admit perfection in every concept appropriate to God through this very term.⁴⁴

And, a little later,

So then, since we have claimed—rightly—that the Spirit belongs to the divine nature, and that every notion appropriate to greatness simultaneously presents itself along with this term, as we have also claimed, then the one who has granted this has potentially confessed all the rest, namely that he is glorious, powerful and whatever else carries the mind to the superior state.⁴⁵

There are arguments like this in *Oratio catechetica*⁴⁶ and in *Contra Eunomium*.⁴⁷ All of these arguments start from assumptions about the use of a set of terms for God, terms which Gregory calls the “goods”.⁴⁸

We can note the parallels with the following from *Ad Eustathium*:

When the Lord delivered the saving faith to his disciples in the word, he joined the Holy Spirit to the Father and the Son. Now, we affirm that what has been joined in one case maintains that conjunction in all respects, for it is not joined in one aspect and sundered in others. But in that life-giving power by which our nature is transferred from the

⁴⁴ *Maced.* (GNO III/1, 91,2–6 Müller): Ἐπειδὴ γὰρ ἀπλὴ καὶ μονοειδὴς καὶ ἁσύνθετος εἶναι πεπίστευται καὶ οὐδεμία πλοκὴ καὶ σύνθεσις ἐξ ἀνομοίων περὶ αὐτὴν θεωρεῖται, διὰ τοῦτο, ἐπειδὴν ἅπαζ θεῖαν φύσιν τῇ ψυχῇ ἐννοήσωμεν, τὸ ἐν παντὶ θεοπροπέῃ νοήματι τέλειον διὰ τοῦ ὀνόματος τούτου συμπαρεδεξάμεθα.

⁴⁵ *Maced.* (GNO III/1, 94,3–7 Müller): Ἐπεὶ οὖν εἴρηται τῆς θείας φύσεως εἶναι τὸ πνεῦμα καὶ καλῶς εἴρηται, πᾶσα δὲ μεγαλοπρεπὴς ἔννοια τῷ ὀνόματι τούτῳ καθὼς εἴρηται συνεμφαίνεται, ὃ ἐκεῖνο δοὺς τῇ δυνάμει συνωμολόγησε τὰ λειπόμενα, τὸ καὶ ἔνδοξον εἶναι καὶ δυνατὸν καὶ εἴ τι πρὸς τὸ κρεῖττον φέρει τὴν σημασίαν.

⁴⁶ *Or. cat.* (GNO III/4, 12,13–14,13 Mühlenberg).

⁴⁷ *Eun.* I 232f. (GNO I, 94,23–95,20 Jaeger).

⁴⁸ For further comment, see Andrew Radde-Gallwitz: *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity*. Oxford Early Christian Studies (Oxford: Oxford University Press, 2009), 175–224.

perishable life to immortality the power of the Spirit is included with the Father and the Son (cf. John 5:21; 6:63), and in many other instances, as in the concepts of goodness, holiness, eternity, wisdom, uprightness, governance, and might. Indeed in every case he is inseparable from them in all the names taken as marks of superiority.⁴⁹

Here we see Gregory arguing from the assumption that the connection of Father, Son and Spirit in one attribute implies connection in all. This argument appeals to divine activities such as the life-giving acts of Father, Son and Spirit. However, obviously, it cannot be an argument based solely on this appeal to divine activities; rather it gains its force from assumptions about the use of language for God. Any term taken as a mark of superiority (πρὸς τὸ κρεῖττον) must be subject to the same rules as any other. After all, Gregory says, one cannot distinguish among divine names on the grounds that some are “better or worse” (τὸ κρεῖττον καὶ χεῖρον) than others.⁵⁰ Hence, the grammar of theological speech undermines the attempt to divide the word “God” from other titles.

Gregory proceeds to reinforce this grammatical analysis by drawing a distinction between what we might call the sense of theological terms and their referent, or between their connotation and their denotation. This is broadly analogous to Frege’s much later distinction between “Sinn and Bedeutung,” and—a little closer to home—to the medieval Latin distinction between “res significata” and “modus significandi.” Gregory begins with a general premise:

All the names and concepts that are appropriate for God have the same value as the others, because they do not differ at all with regard to signifying their subject.⁵¹

⁴⁹ *Eust.* (GNO III/1, 7,17–8,1 Müller): Παραδιδούς ὁ κύριος τὴν σωτήριον πίστιν τοῖς μαθητευομένοις τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ συνάπτει καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· τὸ δὲ συνημμένον ἅπαξ διὰ πάντων φαμέν τὴν συνάφειαν ἔχειν, οὐ γὰρ ἔν τινι συντεταγμένον ἐν ἑτέροις ἀποσχοινίζεται. ἀλλ’ ἐν τῇ ζωοποιῷ δυνάμει, καθ’ ἣν ἐκ τοῦ φθαρτοῦ βίου εἰς ἀθανάσιαν ἡ φύσις ἡμῶν μετασκευάζεται, συμπαραληφθεῖσα ἡ τοῦ πνεύματος δύναμις πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἐν πολλοῖς ἑτέροις, οἷον ἐν τῇ κατὰ τὸ ἀγαθὸν ἐννοίᾳ καὶ τὸ ἅγιόν τε καὶ αἰδίδιον, σοφόν, εὐθές, ἡγεμονικόν, δυνατὸν καὶ πανταχοῦ δηλονότι τὸ ἀχώριστον ἔχει ἐν πᾶσι τοῖς πρὸς τὸ κρεῖττον ὑπειλημμένοις ὀνόμασιν. Translation from Silvas (ed.): *Gregory of Nyssa, The Letters* (see note 2), 239, slightly altered.

⁵⁰ *Eust.* (GNO III/1, 8,5 Müller).

⁵¹ *Eust.* (GNO III/1, 8,8–10 Müller): Πάντα γὰρ τὰ θεοπρεπῆ ὀνόματά τε καὶ νοήματα ὁμοτίμως ἔχει πρὸς ἄλληλα τῷ μηδὲν περὶ τὴν τοῦ ὑποκειμένου διαφωνεῖν σημασίαν.

So, the σημασία of all these names is identical. Gregory unpacks this as follows:

For the title “goodness” does not lead the mind to one subject, and “wisdom,” “power” or “justice” to another. Rather, whichever names you say, the thing signified by them all is one, and if you say “God,” you denote the same one whom you understood by the other names.⁵²

Gregory uses a range of terms to name what it is that one does when one speaks (or thinks about) these terms: signification, indication, consideration. He does not carefully distinguish each of these. He probably does not think there is an important difference: in Book Two of *Contra Eunomium*, he states that, on the technical account, “denotation” (δήλωσις)⁵³ can be expressed equally well with the words “make known” (γνωρίζειν),⁵⁴ “denote” (δηλοῦν),⁵⁵ “signify” (σημαίνειν),⁵⁶ or “any other such term” (ἄλλο τι τοιουτότροπον).⁵⁷ Gregory is not proposing a theory or a technical account of “how” terms refer. He is simply saying “that” these terms all point (in whatever way) to the same ὑποκείμενον. This is what the terms have in common. He proceeds to specify that the referent of all these terms is the divine nature. He also makes clear in what way these terms with the identical referent differ from one another:

Now, if all names which are predicated of the divine nature have the same force as the others as far as denoting the subject goes, but lead the mind to the same reality under this aspect or that, what reason could

⁵² *Eust.* (GNO III/1, 8,10–15 Müller): Οὐ γὰρ ἐπ’ ἄλλο τι ὑποκείμενον χειραγωγεῖ τὴν διάνοιαν ἢ τοῦ ἀγαθοῦ προσηγορία, ἐφ’ ἕτερον δὲ ἢ τοῦ σοφοῦ καὶ τοῦ δυνατοῦ καὶ τοῦ δικαίου· ἀλλ’ ὅσαπερ ἂν εἴπῃς ὀνόματα, ἐν διὰ πάντων ἐστὶ τὸ σημαινόμενον, καὶ θεὸν εἴπῃς, τὸν αὐτὸν ἐνεδείξω, ὃν διὰ τῶν λοιπῶν ὀνομάτων ἐνόησας. Gregory’s description of this class of terms echoes in some ways discussions of “indicative signs” in medical and philosophical theory. These were signs which told the doctor not merely a fact or a symptom, but when understood properly disclosed the symptom’s cause, that is, the internal disease. Similarly, Gregory is speaking of terms derived from the divine activities but which indicate the divine nature. See Fridolf Kudlien: “‘Endeixis’ as a scientific term: A Galen’s usage of the word (in medicine and logic),” in: *Galen’s Method of Healing: Proceedings of the 1982 Galen Symposium*, ed. by Fridolf Kudlien and Richard J. Durling. Studies in ancient medicine 1 (Leiden: Brill, 1991), 103–111.

⁵³ *Eun.* II 156 (GNO I, 270,21 Jaeger).

⁵⁴ *Eun.* II 156 (GNO I, 270,22 Jaeger).

⁵⁵ *Eun.* II 156 (GNO I, 270,22 Jaeger).

⁵⁶ *Eun.* II 156 (GNO I, 270,22 Jaeger).

⁵⁷ *Eun.* II 156 (GNO I, 270,23 Jaeger).

there be for granting the Spirit communion with Father and Son in the other names but excluding the Spirit from deity alone?⁵⁸

The terms are identical when it comes to denotation but distinct in the way they lead the mind to the object. Each conveys its own “aspect” (ἔμφασις). They are not, in other words, synonyms.⁵⁹

So, according to Gregory, there is no good reason to think that some of the divine names refer to God’s nature while others do not. This is based on the grammar, the fundamental patterns of use, of our scriptural language for God.

But Gregory adds another point to this, turning from this grammatical analysis to his response to a focus on the divine activities. He argues that we cannot know the divine nature “on its own”, that is, through some abstract a priori analysis. Rather, every title we have is derived from human experience with God’s action in the world. As Mariette Canévet has noted,⁶⁰ in *Ad Eustathium*, Gregory provides his clearest account of a principle that appears throughout his corpus—namely, that since we cannot know the divine nature “on its

⁵⁸ *Eust.* (GNO III/1, 8,15–20 Müller): Εἰ δὴ πάντα τὰ ὀνόματα (τὰ) τῇ θεῖα φύσει ἐπιλεγόμενα ἰσοδυναμεῖ ἀλλήλοις κατὰ τὴν τοῦ ὑποκειμένου ἐνδειξιν, ἄλλα κατ’ ἄλλην ἔμφασιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ τὴν διάνοιαν ὁδηγοῦντα, τίς ὁ λόγος τὴν ἐν τοῖς ἄλλοις ὀνόμασι κοινωνίαν πρὸς πατέρα τε καὶ υἱὸν συγχωροῦντας τῷ πνεύματι μόνῃς ἀλλοτριοῦν αὐτὸ τῆς θεότητος;

⁵⁹ Cp. *Eust.* (GNO III/1, 14,12–16 Müller). That the divine names are not conceptually identical is a very important principle for Basil and Gregory in their anti-Eunomian works as well. Eunomius reasoned that since divine names have the same referent (God being simple), they must be synonymous. See Eunomius, *Apologia* 19 (OECT, 56,4–58,19 Vaggione). Basil and Gregory sharply disagree with him, arguing at length that the distinctions in meaning among the terms must be preserved even when predicated of God. However, I do not think that any clear statement of the distinction between denotation and connotation can be found in any anti-Eunomian text, such as we find here. In the anti-Eunomian literature, the emphasis is on the difference in meaning among the terms. In his *Oratio catechetica* Gregory makes a point not unlike what we see here in *Ad Eustathium*, but there the emphasis is on the unity of the thing signified by divine names—and there it is the divine power (GNO III/4, 16,16–22 Mühlenberg). The only place the two points, the difference in meaning of the terms and the unity of what they signify or refer to, are carefully put together—at least the only place I know of—is here. The explanation for this must have to do with Gregory’s perception of the immediate polemical need. In *Ad Eustathium* he encounters opponents who divide among divine attributes (a set which for present purposes does not include the Trinitarian names) by distinguishing among what the various terms refer to.

⁶⁰ Mariette Canévet: *Grégoire de Nysse et l’Herméneutique Biblique: Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu* (Paris: Études Augustiniennes, 1983), 53f.

own" (ἐφ' ἑαυτῆς)⁶¹ we must "reason by conjecture" (στοχαστικῶς ἀναλογιζόμεθα).⁶² We must attend to the divine activities as portrayed in scripture rather than any a priori definitions of God—or any privileged titles of God. We must be lead by these activities in searching after the divine nature.⁶³ So, just as heat leads us to fire and chilling to ice, so too do activities such as sanctification lead us to the Father, Son and Holy Spirit.

We can call this approach to knowing God "conjectural," though without the connotation that this kind of theology is mere "guess-work." The method has obvious relevance to the debate about the Spirit, since by employing it, one can reason to the Spirit's ontological status from the Spirit's activities. The Pneumatomachians denied that the Spirit is involved in the divine activity of creating. This must have been based on an exegetical argument, but Gregory does not engage any such argument. He does provide a couple of brief exegetical arguments of his own for the Spirit's divinity, but he does not appear to be reclaiming any disputed texts in so doing. In fact, what he says only makes sense if he believes that his opponents have failed to provide any text that definitively excludes the Spirit from the act of creating. Gregory does not attempt to provide texts showing a Creator-Spirit. His exegetical arguments merely show a unity of operation "in other activities." Unity of operation in sanctifying⁶⁴ or in illuminating human minds⁶⁵ implies unity of operation also in all activities. And though Gregory does not explicitly extend this to creating, it follows so long as no principle adequately distinguishes creating from the other activities. He does not engage any such principle in this work, though in *Adversus Macedonianos*, he gives us some information on how his opponents discriminated between creating and other acts. There, he says that the Pneumatomachians hold that the Spirit has just enough of the divine power to participate in "certain delegated and limited activities" (ἀποτεταγμένας τινὰς καὶ μερικὰς ἐνεργείας), but not in the truly important one, creation.⁶⁶ *Adversus Macedonianos* is generally

⁶¹ *Eust.* (GNO III/1, 10,19 Müller).

⁶² *Eust.* (GNO III/1, 11,1f. Müller).

⁶³ *Eust.* (GNO III/1, 11,2f. Müller): Ἀνάγκη πᾶσα διὰ τῶν ἐνεργειῶν ἡμᾶς χειραγωγεῖσθαι πρὸς τὴν τῆς θείας φύσεως ἔρευναν.

⁶⁴ See *Eust.* (GNO III/1, 11,15–12,5 Müller).

⁶⁵ See *Eust.* (GNO III/1, 13,15–17 Müller).

⁶⁶ *Maced.* (GNO III/1, 90,13 Müller). Note that Gregory does reference the diminished power of the Spirit in *Eust.* (GNO III/1, 7,8–15 Müller), cited above at note 8,

dated later and may reflect a more sophisticated understanding of the fundamentals of his opponents' theology.⁶⁷ It shows that the struggle with the Pneumatomachians continued to raise the question of how to classify divine activities.

Still, despite the focus on activities, it is clear that no one in the controversy posited a simple dichotomy of nature and activities. In *Ad Eustathium*, after discussing the idea that the title "God" names a divine activity, Gregory proceeds to consider whether it names divine "authority" (ἐξουσία) or "dignity" (ἀξία). He finds no problem with either suggestion, arguing that no inappropriate doctrinal conclusions follow. That is, whether we take "God" as the name of the divine nature, a divine activity, divine authority, or dignity, there are no grounds for refusing to use the term for the Spirit.

Thus, Gregory's conjectural approach allows him to overturn the Pneumatomachian assumption that the Spirit differs from Father and Son in activity. And yet it would be wrong to portray conjectural reasoning as the only kind Gregory envisions or practices. As we have seen, his theology also depends upon scrutiny and commentary on the fundamental grammar of Christian speech. The two kinds of argument, the conjectural and the grammatical, serve different purposes within the single project of defending the Church's invocation of the Spirit alongside the Father and Son. The different purposes derive from the nature of Gregory's opponents' claims. When Gregory encounters arguments based on some definition of the divine nature, as both Eunomius and the Pneumatomachians offer, he counters by stressing the conjectural character of human knowledge of God. But when Gregory sees someone attributing what he believes to be inappropriate plurality to the divine realm, he responds with the grammatical method. This method works against pagans in *Oratio catechetica*, Eunomius in *Contra Eunomium*, and Pneumatomachians in *Ad Eustathium* and *Adversus Macedonianos*. Despite their obvious differences, each of these groups errs, in Gregory's mind, by assuming that divine nature can come in multiples. Gregory responds by saying that what we know of the divine nature is its goodness, power, wisdom, and so forth, and that these properties by their very nature imply unity and

though in that passage he does not connect this point with the Spirit not being involved in creating.

⁶⁷ May: "Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa" (see note 7), 59f.

what goes for one term must go for them all. This is why throughout the minor dogmatic works Gregory defines divine unity with reference to these terms, the “goods” which disclose the perfection and unity of the Father, Son and Spirit to the attentive observer.

Theological attention to *Ad Eustathium* has focused on Gregory’s claim that the title “God” does not indicate the divine nature.⁶⁸ At times, this has fed into a narrative in which the Cappadocians are portrayed as authors of an ontological distinction between God’s nature and God’s activities. We are now in a position to nuance this claim considerably. If Gregory is correct in distinguishing the denotation and connotation of terms, this title, like all titles based on some activity or authority of God, does denote the divine nature. However, again like all other titles, the word “God” does not by itself adequately convey the definition of God. Gregory opposes a particular way of taking “God” as indicative of the divine nature: this title does not define God. He urges conjectural reasoning because his opponents believed they started with the real name of God and could reason about the Spirit on that basis. In light of this belief, Gregory redirects attention to the activities of God which lead us beyond themselves, to search for God’s very nature. And those activities are shared perfectly by Father, Son, and Holy Spirit. Hence, by reasoning conjecturally (στοχαστικῶς), we can discern—however dimly—the divine nature shared by the three who are one goodness, power, and divinity. When directly addressing his opponents’ penchant for dividing God into three substances, however, he urges that we start with those very terms—goodness, power, divinity—and confess that they imply unity. With either kind of reasoning—conjectural or grammatical—the end term of the argument is a deeper appreciation of the divine unity and of the inseparability of Father, Son and Holy Spirit.

The Sebasteians knew by this point that Gregory was not really a tritheist, and not really a Sabellian. They still did not know what to do with the novel theology of this man confined in their city for refusing their election of him as bishop. Soon, events surrounding a council in Constantinople would bring them a new bishop, Peter, the younger brother of this prisoner, and the influence of the so-called Spirit-fighters there and elsewhere would gradually fade into insignificance. Perhaps

⁶⁸ Most recently, David Bradshaw: *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 163f.

in spite of themselves, the Pneumatomachians were original thinkers, with controversial ideas of their own about religious language. Still, it can appear, not without some injustice to them, that their principal legacy lies in the magisterial theological works they provoked from the likes of Gregory of Nyssa, works so timely they carried the day, and so forceful they might tempt us to call them, mistakenly, timeless.

LOGIC AND THE TRINITY: INTRODUCING TEXT AND CONTEXT OF GREGORY OF NYSSA'S *AD GRAECOS*

JOHAN LEEMANS

1. *Introduction*

Among Gregory's writings, the *Ad Graecos ex communibus notionibus* is not the one with the clearest possible title and the same judgment as to lack of clarity could be passed on some aspects of its contents. But it also is a fascinating treatise and one that surely deserves the still relatively modest increase of scholarly attention it has been receiving over the past 20 years. In order to facilitate a better understanding of this work, the aim of this introductory contribution is to provide a survey of the main lines the research on this writing has developed. These will mainly deal with the Greek text of *Ad Graecos* and its transmission as well as with the context in which the writing originated. Thus, I hope this article may serve as a background for the other papers in this volume that touch upon *Ad Graecos*.

2. *Editions and Translations*

The standard edition is that by Friedrich Müller, published 50 years ago in volume III/1 of the GNO-series.¹ Scholarship on *Ad Graecos* has been facilitated by the translations that have been made of the Müller-text. To the best of my knowledge there are five texts: a French one in the 1986 Strasbourg doctoral dissertation of Thierry Ziegler,² a German one by Hermann J. Vogt in the *Theologische Quartalschrift* of 1991,³ an Italian one by Claudio Moreschini⁴ and two English ones: the one

¹ *Gregorii Nysseni Opera dogmatica minora*. Vol. 1, edidit Fridericus Mueller. Gregorii Nysseni Opera III/1 (Leiden: Brill, 1958), 19–33.

² Thierry Ziegler: *Les petits traités trinitaires de Grégoire de Nysse: Témoins d'un itinéraire théologique (379–383)*, (Diss. Strasbourg, 1987), 2–19.

³ Hermann J. Vogt: "Die Schrift 'Ex communibus notionibus' des Gregor von Nyssa," *Theologische Quartalschrift* 171 (1991), 204–218.

⁴ In *Opere di Gregorio di Nissa*, a cura di Claudio Moreschini. *Classici delle religioni* 4 (Turin: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1992).

by Daniel Stramara in the *Greek Orthodox Theological Review* of 1996⁵ and the one by Brian Duvick which was made available electronically to the participants in the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa. With exception of the one by Moreschini I have consulted all these translations. In my opinion all are in general reliable, though that of Stramara is in some respects to be used with caution.

3. *Textual transmission of Ad Graecos*

The edition by Müller made obsolete the one printed in volume 45 (columns 176–185) of the *Patrologia Graeca* (a reprint of the edition by Morellus of 1638). Preparing his German translation, H.J. Vogt carefully compared both editions. This revealed that in the GNO-edition a significant number of lines of text, sentences and parts of sentences have been added in comparison to the text in the *Patrologia Graeca*. Given that the PG-edition was based on only one manuscript and the GNO-edition on seven more, this feature as such, already described by Müller, hardly comes as a surprise. Yet, Vogt also discovered that the manuscript J on which the edition in the *Patrologia Graeca* was based, in all likelihood represents a deliberately shortened text. In other words: the text of *Ad Graecos* as we find it in the *Patrologia Graeca* would document a deliberate intervention into the textual transmission. All of this may remind us that the text we are trying to understand is the outcome of a dynamic process of transmission.

Moreover, recent research cast doubt on the “definitive” character of the text in the Müller-edition. Indeed, while Müller based his 1958 edition on eight manuscripts, since then five more manuscripts containing the text of *Ad Graecos* have come to light,⁶ which still must be collated and assessed to see whether they make a new edition necessary or not. In a recent article on one of these manuscripts, the Codex Vatican, Bibliotheca Vaticana gr. 402 (sigel M),⁷ A. Capone⁸ shows

⁵ Daniel F. Stramara: “Gregory of Nyssa, Ad Graecos ‘How It Is That We Say There Are Three Persons In The Divinity But Do Not Say There Are Three Gods’ (To The Greeks: Concerning the Commonality of Concepts),” *Greek Orthodox Theological Review* 41 (1996), 375–391.

⁶ Cf. the pinakes-database accessible through the website of the IRHT.

⁷ The text of *Adversus Graecos* is on the fol. 154v–161v. This witness was already signalled in Robert Devreesse: *Codices Vaticani Graeci*. Vol. 2: Codices 330–603 (Rome: Bibliotheca Vaticana, 1937), but apparently this was not picked up by Müller.

⁸ Alessandro Capone: “Un nuovo testimone dell’Ad Graecos di Gregorio di Nissa,” *Rudiae* 16–17 (2004–2005), 145–170. The article contains a detailed description of the

that surprises are certainly not to be ruled out. Not only invites his collation of M a new assessment of the complete textual tradition of the writing but it also results in the following suggestions for corrections to the GNO-text:⁹

1) *Ad Graecos* (GNO III/1, 22,18–21 Müller):

Εἰ γὰρ ἐπὶ Πέτρου καὶ Παύλου καὶ Βαρνάβα τρεῖς οὐσίας οὐ φαμεν διὰ τὸ μῖας αὐτοὺς εἶναι, πόσῳ μᾶλλον ἐπὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος τοῦτο δικαίως οὐ ποιήσομεν.

M reads: τὸ μῖα^s οὐσί^as αὐτοὺς εἶναι.

Capone proposes to retain the M-reading because in all the instances in which μία is used in conjunction with οὐσία the substantive is always explicitly added.¹⁰

2) *Ad Graecos* (GNO III/1, 27,22f. Müller):

[...] τὸν θεὸν εἶναι καὶ πανταχοῦ, ἔνθα τις πορευθεῖη, παρεῖναι τὸ ἁπλοῦν αὐτοῦ καὶ τὸν θεὸν εἶναι καὶ πανταχοῦ, ἔνθα τις πορευθεῖη, παρεῖναι τὸ ἁπλοῦν αὐτοῦ καὶ ἀπερίγραφον.

M reads: ἀπερίγραφτον

The word ἀπερίγραφον is a Gregorian hapax whereas its synonym ἀπερίγραφτον, which is also retained in the manuscript Λ (Codex London, British Museum Old Royal XVI D I), occurs frequently in his writings.¹¹ Therefore Capone proposes to retain the M-reading.

3) *Ad Graecos* (GNO III/1, 30,11–15 Müller):

Τῷ γὰρ λέγειν οὐσίαν τοιάνδε οὐδὲν ἕτερον λέγομεν ἢ ὑπαρξιν ζωῆς μετέχουσαν πρὸς ἀντιδιαστολὴν τῆς μὴ τοιαύτης, ὑπαρξιν λογικεῦ-εσθαι πεφυκυῖαν πρὸς διάκρισιν ἀλογί^aς διαφοροῦσης, ὑπαρξιν τὸ χρεμετιστικὸν ἔχουσαν χαρακτηριστικόν, καὶ εἴ τι τοιοῦτον.

M reads: πρὸς διάκρισιν τῆς ἀλογί^aς διαφοροῦσης.

This M-reading is to be preferred because of the parallelism with πρὸς ἀντιδιαστολὴν τῆς μὴ τοιαύτης of the preceding clause. Similar

content of the manuscript, a complete list of all variae lectiones vis à vis the GNO-text and the suggestions for changes to the GNO-text.

⁹ Capone: “Un nuovo testimone dell’*Ad Graecos* di Gregorio di Nissa,” (see note 8), 165–169.

¹⁰ Especially *Graec.* (GNO III/1, 19,3–5 Müller) is instructive in this regard. Other instances: *Graec.* (GNO III/1, 20,27f.; 21,5f.; 21,14f.; 22,13f.; 23,18f.; 28,17–19; 32,17f. Müller).

¹¹ Cf. *Lexicon Gregorianum*. Vol. 1, bearbeitet von Friedhelm Mann (Leiden: Brill, 1999), 452, s.v. ἀπερίγραφτος.

instances can be found in *Ad Graecos* (GNO III/1, 30,17 Müller) and *Ad Graecos* (GNO III/1, 31,14f. Müller).

4) *Ad Graecos* (GNO III/1, 31,5–7 Müller):

Λέγων δὲ εἶδος, τουτέστιν οὐσίαν, πρὸς τὸ γινῶναι δηλονότι, ζῶον λογικόν, θνητόν, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν, ζῶον ἄλογον, θνητόν, χρεμετιστικόν καὶ τὰ τοιαῦτα.

M reads: καὶ εἴ τι τοιοῦτον. According to Capone this reading is to be preferred because the construction with εἴ τι is much more natural than the one retained in the GNO-text. This is corroborated by many parallels.¹²

5) *Ad Graecos* (GNO III/1, 20,6–13 Müller):

Τὸ δὲ θεὸς ὄνομα ἀπολύτως καὶ ὡσαύτως κατηγορεῖται ἐκάστου τῶν προσώπων ἄνευ τοῦ καὶ συνδέσμου, ὥστε μὴ δύνασθαι ἡμᾶς λέγειν θεὸν καὶ θεὸν καὶ θεόν, ἀλλὰ νοεῖν τὸ ὄνομα <δεύτερον καὶ> τρίτον μὲν λεγόμενον τῇ φωνῇ διὰ τὰ ὑποκείμενα πρόσωπα, προ<σ>βαλλόμενον δὲ τῇ δευτερώσει καὶ τῇ τριτῶσει ἄνευ τοῦ καὶ συνδέσμου διὰ τὸ μὴ ἕτερον καὶ ἕτερον εἶναι θεόν.

Just like all other manuscripts, M does not support Müller's insertion δεύτερον καὶ in the text. The editor probably made this addition to create a parallellism with τῇ δευτερώσει καὶ τῇ τριτῶσει below in the text, but Capone, following Vogt, points out that τρίτον may mean "three times" and thus perfectly fits into the sentence without the insertion proposed by Müller.

In sum: while the GNO-text of *Ad Graecos* will for the time being remain the widely-used authoritative standard-text, for the immediate future it will be worthwhile to take into account these changes proposed by Capone. In the longer run a collation of the five "new" manuscripts and, possibly, a new text-edition may be inevitable.

4. The title and nature of the work

The title of the *Ad Graecos* is most likely post-Gregorian and suggests that to later readers of *Ad Graecos* it was not always unequivocally clear what exactly the writing was about. It consists of two parts. The

¹² *Graec.* (GNO III/1, 30,10f.; 30,14f.; 30,23f.; 31,4f. Müller) are just a few examples chosen at random.

first part runs as follows: Πῶς τρία πρόσωπα λέγοντες ἐν τῇ θεότητι οὐ φαμεν τρεῖς θεούς (“How it is that when we say there are three persons in the Divinity we do not say there are three Gods”). This title neatly sums up what the argument that is made in the writing boils down to. The second title (πρὸς τοὺς Ἑλληνας ἀπὸ τῶν κοινῶν ἔννοιῶν) seems to identify, however vaguely, the addressees of the work (“the Greeks”) as well as the basis of the argumentation: the κοινὰ ἔννοια, generally accepted opinions. This second part of the title leaves some questions unanswered. First of all it is not clear who “the Greeks” are. Because this is a text about Trinitarian doctrine, the Hellenes referred to may be best seen as contemporaries trained in Greek philosophy who had difficulties to think God as tri-une.¹³ Secondly, the mention of the κοινὰ ἔννοια stands in great contrast to its surprising absence in the text of the treatise. Surprising absence, because the term κοινὰ ἔννοια as such was widespread in ancient philosophy as a means to establish a commonly accepted ground before moving on with developing an argument. The term occurs, with a similar meaning, a few times more in the oeuvre of Gregory, most notably in the first book of the *Contra Eunomium*.¹⁴ Similarly, in *Adversus Eunomium* I 12,8 Basil of Caesarea writes that the κοινὰ ἔννοια tell us that God exists, not what he is. Given the sophisticated degree of *Ad Graecos*, especially with regard to the integration of philosophical ideas, one would have expected this technical term to be present more strongly in the text, too. Moreover, Gregory is clearly applying the rules of Aristotelian logic in this treatise but at the same time he happily departs from these rules. In this regard, too, κοινὰ ἔννοια is not easy to reconcile with the treatise’s content. Finally, even as a philosophical concept the κοινὰ ἔννοια do not seem identical with the scientific reasoning (κατὰ γε τὸν ἐπιστημονικὸν λόγον) or the precise methodology of rational scientific discourse (πρὸς τὸν ἀκριβῆ κανόνα τῆς λογικῆς ἐπιστήμης) the author endorses in the end of the treatise. At first sight they seem more parallel with the common language, the ἡ κοινὴ χρῆσις which he does reject.¹⁵ Maybe it is best to consider, with Turcescu, the common

¹³ Lucian Turcescu: *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 69.

¹⁴ Cf. *Lexicon Gregorianum*. Vol. 5, bearbeitet von Friedhelm Mann (Leiden: Brill, 2003), 385, s.v. κοινός.

¹⁵ *Graec.* (GNO III/1, 31,29–32,7 Müller).

notions of the title as a “container-term,” in which, as opposed to revelation, all tools of philosophy and logic are subsumed.¹⁶

To conclude: the first part of the title makes perfect sense in relation to its content, the second invites some questions and seems less apposite. Yet, they are present in the most important manuscripts Müller based his edition on (except the manuscript J)¹⁷ and hence are best retained.

After the title, the work opens as follows:

If the name “God” were indicative of the Person, then we would, saying three Persons, necessarily also saying three gods; but if the name “God” is indicative of the οὐσία, then, confessing one οὐσία of the holy Trinity, we consequently teach one God since “God” is the one name of the one οὐσία; when we confess the one οὐσία of the Holy Trinity we rightly teach as doctrine that there is one God since the term “God” refers to one οὐσία. Therefore it follows that God is one both according to essence and terminology, not three.¹⁸

This opening is surprisingly abrupt. It immediately puts the reader in medias res. There is no proper introduction, no rhetorically stylised *prooemium* as it can be found in some of the other Opera Minora, such as *Ad Eustathium*. In *Ad Graecos* there is no time for the reader to come gradually home in the theme of the work. Instead, he is immediately plunged into the heart of the matter. I think, Hübner may be right with his hypothesis that the work that came down to us is incomplete.¹⁹ This is a pity because it is exactly in a *prooemium* that we might get a glimpse of the work’s context, e.g. by identifying Gregory’s opponents or of its intended readership and “Sitz im Leben.” As we

¹⁶ Turcescu: *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons* (see note 13), 69.

¹⁷ The ms M omits clearly mistakingly ἐννοιῶν.

¹⁸ *Graec.* (GNO III/1, 19,1–5 Müller): Εἰ τὸ θεὸς ὄνομα προσώπου δηλωτικὸν ὑπῆρχεν, τρία πρόσωπα λέγοντες ἐξ ἀνάγκης τρεῖς ἂν ἐλέγομεν θεούς· εἰ δὲ τὸ θεὸς ὄνομα οὐσίας σημαντικὸν ἐστίν, μίαν οὐσίαν ὁμολογοῦντες τῆς ἁγίας τριάδος ἓνα θεὸν εἰκότως δογματίζομεν, ἐπειδὴ μίας οὐσίας ἐν ὀνόματι τὸ θεὸς ἐστίν. διὸ καὶ ἀκολούθως τῇ τε οὐσίᾳ καὶ τῷ ὀνόματι εἷς ἐστὶ θεὸς καὶ οὐ τρεῖς. English translation taken from Johannes Zschuber: *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*. Supplements to Vigiliae Christianae 46 (Leiden: Brill, 2000), 109.

¹⁹ Reinhard M. Hübner: “Gregor von Nyssa und Markell von Ankyra,” in: *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du colloque de Chevetogne (22–26 septembre 1969)*, ed. by Marguerite Harl (Leiden: Brill, 1971), (199–230) 208f.

will see later on, much ink has been spilt on attempts of clarifying exactly these issues.

The opening sentences of *Ad Graecos* also reveal something about the nature of the work. They are a classic example of disjunctive syllogistic reasoning:

- (1) If the name God is indicative of “person” that would be tantamount to tritheism for our saying that there are three persons would in that case be necessarily tantamount to saying there are three Gods.
- (2) If the name God signifies essence that is right doctrine because confessing one essence then corresponds to one God.
- (3) Conclusion: God is one in both essence and terminology (τῇ τε οὐσίᾳ καὶ τῷ ὀνόματι).

This kind of logical-argumentative way of proceeding (in this particular case not to say circular reasoning!) is present in the entire text. In *Ad Graecos* we do not find a pious, careful, Scriptural approach to the mystery of the Trinity such as in the *Ad Eustathium*.²⁰ It certainly is not the mystic Gregory we meet here, nor the speculative theologian who is trying to understand something of the mystery of the Trinity. Instead we meet Gregory as a self-assured “logical theologian”. He has so to speak already made up his mind: God is one and three at the same time in that He is one οὐσία in three πρόσωπα. Yet, apparently, there were people who argued that this expression gravely endangered the unity of God and in fact amounted to tritheism. Thus, in this writing Gregory is exclusively concerned with demonstrating that the expression one οὐσία in three πρόσωπα—or ὑποστάσεις for that matter—should and must be understood as he does and not as tritheism. It is to make the point that he is using the weapon of argumentative logic.

The logic he is employing is, of course, the logic of his day. The philosophical background of Gregory’s writings is a longstanding topic in scholarship. With regard to the notions of “person” and “the individual” in general, Turcescu traces alongside Aristotelian influences

²⁰ Ziegler: *Les petits traités trinitaires de Grégoire de Nysse* (see note 2), 141.

also Stoic and Neoplatonic ones.²¹ With regard to *Ad Graecos* in particular the influence of Aristotle's *Categoriae* is most evident, though the commentators agree that it was most probably not direct but mediated through Porphyry's *In Aristotelis Categorias Commentarium* or his *Isagoge*.²² An excellent case-study is delivered in Turcescu's commentary on Gregory's reflection about species, their nature and their accidental features.²³ To develop this point, Gregory is using the examples of rationality, neighing, and barking as characteristic features of the human, horse and dog species respectively. A very similar line of inquiry is being developed in the *Isagoge*, but the illustration of the neighing horse also occurs in lesser-known philosophical writings from the second and third centuries AD (Ps.-Plutarch, Alexander of Aphrodisias, Sextus Empiricus) as well as in Clement of Alexandria.²⁴ Turcescu's analysis makes one wish to have more available. The scarcity of such detailed case-studies indicate that more fruitful work on Gregory's philosophical background as evidenced by *Ad Graecos* can still be done.

Given its specific nature as a "logical writing" it doesn't come as a surprise that there are surprisingly few Scriptural borrowings in *Ad Graecos*. Yet, it is remarkably seeing Gregory's drawing on the Scriptures precisely in a crucial part of his argumentation in the second part of his treatise, to support a point that according to the standards of logic had already been made.²⁵

Having shown in the first part (till *Ad Graecos* [GNO III/1, 23,3 Müller]) through—taken on its own premises—rather convincing logic that God is one οὐσία and three πρόσωπα do not necessarily amount to tritheism, he turns in the second part of the treatise to a much more complicated issue. A clear distinction between οὐσία and πρόσωπον does not suffice when the relationship between the universal and the particular has not been solved, a difficulty that immediately comes to

²¹ Turcescu: *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons* (see note 13), 25–45.

²² Zachhuber: *Human Nature in Gregory of Nyssa* (see note 18), 111; Turcescu: *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons* (see note 13), 76.

²³ *Graec.* (GNO III/1, 30,7–31,20 Müller).

²⁴ Turcescu: *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons* (see note 13), 76–78.

²⁵ Hence I would say J. Zachhuber is a bit too severe in stating (with reference to the section of *Ad Graecos* in question) that "es wird ohne irgendwelche Bezugnahmen auf Schriftstellen argumentiert" (Johannes Zachhuber: "Gregor von Nyssa und das Schisma von Antiochien," *Theologie und Philosophie* 72 [1997], [481–496] 481).

light when applying human analogy (Peter, Paul, Barnabas) to clarify the Trinity. These difficulties are presented in the form of hypothetical questions: “Somebody could say...” or “What must be said to somebody who says...”²⁶ Having briefly addressed and, under conditions, having not excluded the possibility of saying that Peter, Paul and Barnabas are μερικάί or ἰδικαί οὐσίαι (*Ad Graecos* [GNO III/1, 23,4–13 Müller]), Gregory rejects the possibility to say that Peter, Paul and Barnabas are ἄνθρωποι (*Ad Graecos* [GNO III/1, 23,13f. Müller]). Gregory says: this is often done in common language out of a certain necessity, but fundamentally it is wrong and the logic behind it should certainly never be applied to the holy Trinity (*Ad Graecos* [GNO III/1, 23,21–25 Müller]). Then three reasons follow why this difference between the human level and the level of the Trinity should be kept: (1) The “definition of man” (ὅρος τοῦ ἀνθρώπου) is not always present in the same individuals or persons (*Ad Graecos* [GNO III/1, 24,3–26 Müller]); (2) Contrary to the Persons of the Trinity, not all human individuals (τὰ τοῦ ἀνθρώπου πρόσωπα πάντα) have their origin from the same πρόσωπον (*Ad Graecos* [GNO III/1, 24,26–25,8 Müller]); (3) With the exception that the Father is Father, the Son is the Son and the Spirit is the Spirit, there is no difference whatsoever between the three persons of the Trinity; not in space, time, will, energy or emotions. All of this is completely different with human beings (*Ad Graecos* [GNO III/1, 25,8–17 Müller]). The argument can then be brought to a close: all human individuals are different and on that particular level there can be no question that this would even come close to an analogy with the Trinity. The analogy has to be sought a level higher, on the level of what one can call “the human οὐσία,” the human fuis, the entire collection of all human beings of past, present and future.²⁷ This is why it is common usage but at the same time simply wrong to say that Peter, Paul and Barnabas are three ἄνθρωποι: thus they are “classified” on the level of the universal instead of on the level of the individual. It is common usage and in so far acceptable to do this for human beings, but for the Trinity it is simply unacceptable (*Ad Graecos* [GNO III/1, 25,18–26,4 Müller]).

Here “the logical theologian” Gregory of Nyssa, could have left it and moved on to his next point. Yet, apparently the Scriptures are never

²⁶ *Graec.* (GNO III/1, 23,4; 23,13; 26,6 Müller).

²⁷ Zachhuber: *Human Nature in Gregory of Nyssa* (see note 18), 112.

far away, even when arguing on a logical level. This brings him to the next question: if it is common usage but essentially false to speak about three ἄνθρωποι, as in the example of Peter, Paul and Barnabas, why is it then that the Scriptures in several passages do speak about three men (τρῆις ἄνδρες)? Gregory does not specify which texts he is referring to, but the passage of Gen 18:2 (visit to Abraham) comes in mind here. In this relatively long section of the work (*Ad Graecos* [GNO III/1, 26,6–28,8 Müller]) the tone changes somewhat. One senses that Gregory is really in his own and he phrases an eloquent and convincing answer. Firstly, the Scriptures nowhere support tritheism but in fact state very often that Father, Son and Spirit are God as well as that God is One. Hence, his position is founded in the Bible, not that of his opponents. Secondly, the Scriptures also often do employ the collective noun ἄνθρωπος, as in Ps 102:15 LXX: ἄνθρωπος, ὥσεὶ χόρτος αἱ ἡμέραι αὐτοῦ (man, as grass are his days). This indicates that they are well aware of the common nature of human beings. If so, why then do they also speak in plural about ἄνδρες or ἄνθρωποι when they seemingly do know fully well that this is false? Gregory says that the Scriptures here demonstrate a συνκατάβασις, a pedagogical movement of condescension, in order that also the less-gifted understand. Gregory here also introduces the comparison to the woman who feeds babies and small children: she will also adjust the food she gives to what the baby can digest. And she will speak so that the little one understands her, even if this means she is not always using correct and precise language. In this context Gregory also quotes from Eph 4:13.²⁸ In the end he summarizes the argument: in Ps 102:15 LXX, the Bible uses the correct expression; in passages such as Gen 18:2 where she speaks about men (plural), this is because of pedagogical reasons.

A final feature that deserves to be highlighted is that *Ad Graecos* was not finished, meaning that it never got a final revision and polishing. There is the already mentioned lack of a prooemium but on top of that there are also some inconsistencies in the argumentations. Turcescu points to the following two examples. Firstly, in the first part of the work, Gregory is in great pains to explain οὐσία and πρόσωπον and stresses that the one οὐσία is certainly not to be divided in three parts over the πρόσωπα. Yet, in the next step of his argumentation he

²⁸ Not mentioned in the GNO-apparatus, but recognised by Vogt: “Die Schrift ‘Ex communibus notionibus’ des Gregor von Nyssa,” (see note 3), 208.

introduces exactly this in the concept of μερική οὐσία, partial essence, albeit here not applied to the Trinity but to human persons. Secondly, in reading the work one also has the idea that the terminology is not always consistently used, should have been clarified, and made more consistent. The most notorious passage in that regard comes at the end, when Gregory unequivocally makes ὑπόστασις a species for πρόσωπον; words he frequently uses as synonyms thus are now used to represent a more concrete and a more abstract level of reality.²⁹

Such inconsistencies could be explained by assuming Gregory didn't find the time to take *Ad Graecos* through a final redaction, to give it a last polishing. Yet it would seem that this doesn't go far enough as an explanation for the many unresolved tensions the writing contains. More enticing is the possibility to consider the document as some sort of work in progress. This ties in nicely with the idea advocated by some scholars that *Ad Graecos* was a working paper for the dialogue between Old-Nicenes and Neo-Nicenes. This brings us to the date and a possible "Sitz im Leben" of the writing, an issue that provoked a lot of scholarly discussion.

5. Date and Context

Because clear indications are often absent, most of Gregory's writings are extremely difficult to date, and the *Ad Graecos* is no exception to that rule. Jean Daniélou and Gerhard May have both defended a very late date for both *Ad Graecos* and *Ad Ablabium*. Daniélou places both writings in 388 AD because they reflect a period of his life that Gregory was much more a spiritual writer whose interest had shifted away from dogmatic controversies which he only addressed on request of his friends. May made a similar argument: an early date is not possible because in both writings there are no clear references to the doctrinal struggles of the years before and after Constantinople. Moreover, May sees clear parallels with Gregory of Nazianze's *Epistula* 202, written in 387. Finally there also is the argument that *Ad Ablabium* 37,8 mentions Gregory's old age.³⁰ It should be admitted that all these arguments are rather tenuous.

²⁹ Turcescu: *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons* (see note 13), 69f.

³⁰ Jean Daniélou: Review of *Gregorii Nysseni Opera dogmatica minora*. Vol. 1, ed. Fridericus Müller. *Gregorii Nysseni Opera* III/2 (Leiden: Brill, 1958), *Gnomon* 31

In the same period as Daniélou's and May's contributions, a different view emerged, defending a much earlier date for *Ad Graecos*. In the wake of Reinhard Hübner,³¹ several scholars have established a connection between *Ad Graecos* and the Christian community at Antioch, possibly even the synod of Antioch of the year 379, which tried to bring about a reconciliation between the Old-Nicenes of Paulinus and the Neo-Nicenes of Meletius. The writing would have been an attempt to win over the Old-Nicenes for the Neo-Nicene position, something surely congruent with Gregory's interventions in church politics. *Ad Graecos* would then have to be read as an attempt to demonstrate that the Old-Nicene and the Neo-Nicene positions were not that different at all since the Neo-Nicene position as embodied by Gregory did not necessarily imply a tritheistic theology.³² Ziegler made the interesting observation that the perspective of Arianism or Sabellianism, as doctrinal extremes usually always lurking at the background of many writings and exchanges, are completely absent here. This fits with the idea that these extremes were not relevant here because there was enough common ground between Gregory and his addressees to leave them out.³³

It can be said that in general this Antiochene "Sitz im Leben" for *Ad Graecos* has been accepted by the scholarly community. In my opinion such a context for the genesis of *Ad Graecos* can be defended, but the arguments in favour of it are less weighty than generally thought. Hence, a brief review of scholarship on this topic is not superfluous.

Building on the work of Karl Holl (early 20th century), Reinhard Hübner was the first to bring forward this hypothesis. In his article about Gregory of Nyssa and Marcellus of Ancyra,³⁴ he shows a considerable number of striking similarities between writings of Marcellus of Ancyra and Gregory of Nyssa, similarities both on the level of the ter-

(1959), (612–615) 614f. Later, in his survey in "La chronologie des œuvres de Grégoire de Nysse," *Studia Patristica* 7 (1966), 159–169 he did not include a discussion of *Ad Graecos*; Gerhard May: "Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa," in: *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, ed. by Harl (see note 19), (51–67) 58f.

³¹ Hübner: "Gregor von Nyssa und Markell von Ankyra" (see note 19), 199–229.

³² Hübner: "Gregor von Nyssa und Markell von Ankyra" (see note 19), 206: "Die Hypothese lautet: Gregor von Nyssa hat seinen Traktat, der unter dem Titel *ex communibus notionibus* umläuft [...] für das Konzil unter Meletius 379 geschrieben, um die Verständigung mit den Markellianern (und Paulinianern) zu erleichtern."

³³ Ziegler: *Les petits traités trinitaires de Grégoire de Nysse* (see note 2), 141.

³⁴ Hübner: "Gregor von Nyssa und Markell von Ankyra" (see note 19), *passim*.

minology used and on the level of theological ideas. Moreover, a creed stemming from the Marcellian community and dated by Martin Tetz in 371 documents the willingness of this community to enter into conversation again with the mainstream Church.³⁵ Gregory, for his part, did entertain quite some sympathy for Marcellus and his followers which he played out on the political level of the church. In 372 he tried to convene a synod at Ancyra but met with the opposition of Basil of Caesarea (see Basil's *Epistula* 100), who recognised solely Meletius as Antiochene bishop and refused to acknowledge the Old-Nicene Paulinus, something Gregory saw clearly differently. Similar contacts are also hinted at in Gregory's *Epistula* 5,2. Thus, Gregory's contacts with Marcellians clearly went back already quite some time before he succeeded in bringing them around the table with the Neo-Nicenes on the occasion of the synod convened by Meletius in the autumn of 379. In Hübner's opinion, *Ad Graecos* would constitute a third—albeit hypothetical—piece of evidence for Gregory's involvement with the Marcellians in general and the 379 synod, which in general is ill-documented, in particular. His arguments are the following:

1. In the beginning of *Ad Graecos* (GNO III/1, 21,10 Müller), Gregory is using the term $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$, a typically Marcellian term to speak about the Trinity. Gregory's use of this specific term would indicate his eagerness to overcome the distance with the Marcellians, to approach them as far as possible.
2. The defense in *Ad Graecos* (cf. especially in the beginning and end) that the one $\omicron\upsilon\varsigma\acute{\iota}\alpha$ and the three $\pi\rho\acute{o}\sigma\omega\pi\alpha$ go together and do not need to imply tritheism nicely fits the fact that Old-Nicenes and Marcellians had often contended that an insufficient stress on the oneness of God runs indeed the risk of falling into tritheism. This would fit the context of the 370's in which Gregory was trying to bring both parties together.
3. There is also a more intricate argument. In the treatise of Petrus Callinicus *Contra Damianum*, two Syriac text fragments are preserved, which show (most clearly in the Greek retroversion by

³⁵ Martin Tetz: "Markellianer und Athanasios von Alexandrien: Die markellianische Expositio fidei ad Athanasium des Diakons Eugenius von Ankyra," *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 64 (1973), (74–121) 119–121.

Eduard Schwartz!))³⁶ in content and terminology a remarkable parallelism with passages in *Ad Graecos*. In the text of Petrus Callinicus these fragments are ascribed to a *Contra Photinum* by Eustathius of Antioch. Petrus was patriarch of Antioch at the end of the sixth century and had found the text in the library of the Antiochene Christian community. Hübner goes a step further: he thinks the work was originally Gregory's, but was later ascribed to Eustathius which would bear testimony to the great success of the writing as a conciliatory effort. Moreover, the Antiochene context in which the fragments were preserved adds weight to the hypothesis that also the original context in which *Ad Graecos* was composed must have been an Antiochene one, the synod of 379 being a possibly fitting context.

Here are some thoughts concerning Hübner's three arguments:

1. Firstly, Gregory's use of the term *μονάς* in *Ad Graecos* is striking indeed. He does so in the first part of the treatise:

Thus, inasmuch as the Father is different from the Son and from the Holy Spirit, we profess the three Persons of the Father and of the Son and of the Holy Spirit. In the same way, because the Father does not differ from the Son and the Holy Spirit according to essence, we say that there is one essence of the Father and of the Son and of the Holy Spirit. For since there is a distinction, there is a Trinity according to distinction, and since there is an identity, there is a Unity (*μονάς*) on account of the identity. Therefore, there is an identity of the Persons according to essence, and a Unity proper to Them on account of the essence. If according to essence there is a Unity of the Holy Trinity, it is clear that there is also a Unity according to the term 'God'.³⁷

³⁶ Eduard Schwartz: *Der s.g. Sermo maior de fide des Athanasius*. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Philologische und Historische Klasse 1924/6 (1925).

³⁷ *Graec.* (GNO III/1, 21,10–20 Müller): 'Ὡσπερ γὰρ <διά> τὸ διαφέρειν τὸν πατέρα τοῦ τε υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος τρία φαμέν πρόσωπα πατὴρ καὶ υἱὸς καὶ ἅγιος πνεύματος, οὕτως, ἐπειδὴ μὴ διαφέρει πατὴρ υἱὸς τε καὶ ἅγιος πνεύματος κατὰ τὴν οὐσίαν, μίαν εἶναι λέγομεν τὴν οὐσίαν πατὴρ καὶ υἱὸς καὶ ἅγιος πνεύματος. εἰ γάρ, ἔνθα διαφορά, πατὴρ καὶ υἱὸς καὶ ἁγίου πνεύματος. εἰ γάρ, ἔνθα διαφορά, τριάς διὰ τὴν διαφορὰν, ἔνθα ταυτότης, μονὰς διὰ τὴν ταυτότητα· ἔστι δὲ ταυτότης τῶν προσώπων κατὰ τὴν οὐσίαν· μονὰς ἄρα αὐτῶν κατὰ τὴν οὐσίαν. εἰ δὲ κατὰ τὴν οὐσίαν μονὰς τῆς ἁγίας τριάδος, δῆλον ὅτι καὶ κατὰ τὸ θεὸς ὄνομα.

The term μονάς here clearly functions as a technical term indicating the unity of the Trinity. Moreover the threefold use in many assigns lends it an additional accent and intensity. At first sight, this would seem to plea in favour of Hübner's position. Yet one should be beware of searching too much behind this passage. The *Lexicon Gregorianum* lists two more instances where the term μονάς is used in a similar way.³⁸ Thus, in *Ad Ablabium* the term also underlines the unity of the Trinity. "While the persons may differ in that they have peculiar attributes, their nature is one, at union in itself, and an absolutely indivisible unit (μονάς), not capable of increase by addition or of diminution by subtraction".³⁹ Moreover, in the third chapter of the *Oratio catechetica* Gregory states the doctrine of God's nature as an example of the ineffable mystery that can only be apprehended in an imperfect way: "As, for instance, how the same thing is capable of being numbered and yet rejects numeration, how it is observed with distinctions yet is apprehended as a monad (ἐν μονάδι καταλαμβάνεται), how it is separate as to ὑπόστασις yet is not divided as to in what it is grounded (οὐ διώρισται τῷ ὑποκειμένῳ)".⁴⁰ Finally, to these two passages could, in sensu lato, also be added a few other passages from the *Ad Ablabium* in which Gregory is using the adjective μοναδικός (or its adverb) to underline the unity of the Trinity.⁴¹ Because both the *Ad Ablabium* and the *Oratio catechetica* can hardly be construed as "Werbeschriften für die Markellianer",⁴² I think it is fair to say that these texts from *Ad Ablabium* and the *Oratio catechetica* considerably diminish the force of Hübner's first argument.

2. With Hübner's idea of Gregory playing an important role in the conciliatory attempts between Old-Nicenes and Neo-Nicenes, what role may have played *Ad Graecos* in this process? This idea has met

³⁸ *Lexicon Gregorianum*. Vol. 6, bearbeitet von Friedhelm Mann unter Mitarbeit von Volker H. Drecoll (Leiden: Brill, 2007), 449, s.v. μονάς.

³⁹ *Abl.* (GNO III/1, 40,24–41,7 Müller): Ἀλλ' ὁ μὲν τῶν ὑποστάσεων λόγος διὰ τὰς ἐνθεωρουμένας ιδιότητας ἐκάστω τὸν διαμερισμὸν ἐπιδέχεται καὶ κατὰ σύνθεσιν ἐν ἀριθμῷ θεωρεῖται· ἡ δὲ φύσις μία ἐστίν, αὐτὴ πρὸς ἑαυτὴν ἡνωμένη καὶ ἀδιάτμητος ἀκριβῶς μονάς, οὐκ αὐξανομένη διὰ προσθήκης, οὐ μειουμένη δι' ὑφαίρεσεως, ἀλλ' ὅπερ ἐστὶν ἐν οὐσα καὶ ἐν διαμένουσα κἂν ἐν πλῆθει φαίνεται, ἄσχιτος καὶ συνεχῆς καὶ ὁλόκληρος καὶ τοῖς μετέχουσιν αὐτῆς τοῖς καθ' ἕκαστον οὐ συνδιαριζομένη.

⁴⁰ *Or. cat.* (GNO III/4, 13,17–20 Mühlenberg): Πῶς τὸ αὐτὸ καὶ ἀριθμητὸν ἐστὶ καὶ διαφεύγει τὴν ἐξἀριθμῆσιν καὶ διηρημένως ὁράται καὶ ἐν μονάδι καταλαμβάνεται καὶ διακέκρται τῇ ὑποστάσει καὶ οὐ διώρισται τῷ ὑποκειμένῳ;

⁴¹ *Abl.* (GNO III/1, 39,18; 47,8; 57,13 Müller).

⁴² Hübner: "Gregor von Nyssa und Markell von Ankyra" (see note 19), 209.

and meets with wide acceptance and seems to have become the communis opinio. Here, one can refer to Ziegler, Zachhuber, Maraval, Du Vick, Silvas.⁴³ It is important to note that this position rests altogether on the fragmentary evidence for Gregory's contacts with the Marcellians as described above, but on the other hand can stand independent of the Callinicus-fragments.

Before turning to these, a dissenting voice might be mentioned as well. In his doctoral dissertation presented at the University of St. Louis in 1996, Daniel Stramara made an exhaustive analysis of all the uses by Gregory of the term πρόσωπον. In his view the frequent use of this term in *Ad Graecos* fits best the situation immediately after the Council of Constantinople, when Gregory had been named as one of the guarantors of orthodoxy. As Gregory's opponent Stramara identifies the Eunomians. Exactly against these people the arguments based on logic and linguistics were apposite weapons.⁴⁴ There are several problems with his proposal. Firstly, the supposed preponderance of πρόσωπον in *Ad Graecos* is only true for the first part of the writing; in the other parts ὑπόστασις is more strongly present. Secondly, if Gregory chooses logic as a weapon against his Eunomian opponents, which are nowhere mentioned expressis verbis, it is hard to see why he is doing so to a much lesser extent in his other anti-Eunomian writings. Finally, the self-assured tone of *Ad Graecos* would fit well with a situation after Constantinople, when matters had been settled, but how then explain the inconsistencies in the writing and the fact that *Ad Graecos* does not contain any hint at all to the decisions of the Council? A fortiori since Gregory was among the bishops who were to act as guarantors of these decisions? All in all it seems that Stramara's

⁴³ Ziegler: *Les petits traités trinitaires de Grégoire de Nysse* (see note 2), 142; Zachhuber: *Human Nature in Gregory of Nyssa* (see note 18), 109; *Grégoire de Nysse, Lettres*, introduction, texte critique, traduction, notes et index par Pierre Maraval. Sources Chrétiennes 363 (Paris: Cerf, 1990), 24; Brian Du Vick: "The Trinitarian Tracts of Gregory of Nyssa," in: *Gregory of Nyssa, Homilies on the beatitudes: An English version with commentary and supporting studies: Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn, 14–18 September 1998)*, ed. by Hubertus R. Drobner and Albert Viciano. Supplements to Vigiliae Christianae 52 (Leiden: Brill, 2000), (581–592) 583–585 and *passim*; *Gregory of Nyssa, The Letters*, introduction, translation and commentary by Anna M. Silvas. Supplements to Vigiliae Christianae 83 (Leiden: Brill, 2007), 41f.

⁴⁴ Daniel F. Stramara: *Unmasking the meaning of ΠΡΟΣΩΠΟΝ: Prosopon as person in the works of Gregory of Nyssa* (unpublished doctoral dissertation, University of St. Louis, 1996), chapter 6 and, more succinctly, in his "Gregory of Nyssa, *Ad Graecos*" (see note 5), 377f.

position, however enticing an alternative it may be, provokes more questions than it answers.

3. The connection Hübner established with an Antiochene context through the fragments preserved by Petrus Callinicus is much more debated. The problem is partially caused by the fact that one has to compare the Syriac fragments from the *Contra Photinum* with the Greek from Gregory's *Ad Graecos*. Moreover, the authorship of the *Contra Photinum* is a second crux, though of secondary importance. A major step forward was set by Rudolf Lorenz.⁴⁵ The German scholar studied the unedited text of Petrus Callinicus and discovered that the two fragments known to Hübner are in fact part of a longer passus, to which he also offers a German translation. He explains the parallelisms between the texts by assuming that Gregory had read the *Contra Photinum* and that this influence explains the similarities. Moreover, he denied Eustathius the authorship of the text, a judgment in which he is followed by Zachhuber in a 1998 article⁴⁶ and, more recently, by José Declerck in the introduction to his edition of Eustathius of Antiochia's opera omnia. The two latter authors have made the most thorough discussions of the subject during the last decade. Since they come to very different conclusions, it is well worth going into their positions for a moment.

I start with Declerck who devotes more than 20 pages of the introduction to his Eustathius-edition to the problem at hand.⁴⁷ In this extensive "Forschungsbericht" he presents a long list of scholars, mostly historians of doctrine, who take a position on Eustathius' authorship of the fragments in question on the basis of their content, theological ideas and terminology. Also the year of death of Eustathius—in itself a matter of conjecture—is often brought into play as a secondary argument. Declerck himself does not accept the Eustathian authorship of the fragments and especially here his evaluation of the comparison with *Ad Graecos* plays a crucial role. The Belgian scholar is well aware

⁴⁵ Rudolf Lorenz: "Die Eustathius von Antiochien zugeschriebene Schrift gegen Photin," *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 71 (1980), 109–128.

⁴⁶ Zachhuber: "Gregor von Nyssa und das Schisma von Antiochien" (see note 25); repeated briefly in: idem, *Human Nature in Gregory of Nyssa* (see note 18), 108f.

⁴⁷ *Eustathii Antiocheni, patris Nicaeni, opera quae supersunt omnia*, edidit José Declerck. Corpus Christianorum. Series Graeca 51 (Turnhout: Brepols, 2002), cclxxxiii–cccv.

of the studies of Hübner and Lorenz, but is very critical of them.⁴⁸ In his view Lorenz jumps too quickly to general conclusions on too fragmentary evidence. He juxtaposes the texts of *Contra Photinum* and *Ad Graecos* and concludes that (1) literary parallelisms do often occur but only as piecemeal and not for relatively large quantities of texts; (2) the fragment printed by Lorenz corresponds to only a small part of the entire texts of *Ad Graecos*, both in size and literary parallels; (3) in some instances the ideas and terminology in the fragment do not only closely resemble passages from *Ad Graecos* but also from the *Ad Ablabelium*; (4) throughout his text he also mentions differences between the authentic Eustathiana and the fragments.

In the face of this evidence Declerck holds Lorenz' analysis for inconclusive and instead, rather surprisingly, proposes the opposite solution: it was not Gregory who had used the Eustathian fragments, but a later, anonymous author used fragments from Gregory's *Ad Graecos* and published them under Eustathius' name. This then would have ensured their inclusion in the *Contra Damianum* through which they were preserved until today. This is an ingenuous solution which does justice to the evidence but remains a hypothesis in the end.

Johannes Zachhuber follows Rudolf Lorenz in accepting the authenticity of the fragments, but correctly underlines that when it comes to determining the interdependence between these fragments and *Ad Graecos* the question of authorship is only of secondary importance. He is particularly struck by the undeniable parallelisms between the fragments and *Ad Graecos* and the explanation it calls for as to why Gregory composed *Ad Graecos* in this odd way? Why did the bishop of Nyssa compose a writing that at least in some sections is not much more than a paraphrase of a treatise that was composed in the Antiochene Eustathian community half a century before? Should one want to connect *Ad Graecos* with the synod of Antioch, then the question becomes even more difficult: why would a bishop whose star is rising do such a thing? Even when we admit that the importance late antique authors attached to originality was radically different from ours and that a similar kind of composition by Gregory may be preserved as *De instituto Christiano*, it remains a penetrating question.

⁴⁸ On p. ccxciii Declerck writes: "A notre avis, Lorenz a mal défini, mal agencé et mal interprété les accords entre les deux textes."

Zachhuber divides *Ad Graecos* in three sections which each exhibit a different content and style. In section I (till *Ad Graecos* [GNO III/1, 23,3 Müller]), Gregory is formulating his own position on the subject at hand. It is by no means a coincidence that this section contains by far the most borrowings from the Eustathian fragments for they seem to have a well-defined function. On the one hand, Gregory does not seem to agree with their content, but on the other hand they are not simply being quoted to be rejected afterwards. It seems as if Gregory thinks they are all in all correct but in need of some correction on a few particular points. Gregory then deliberately would have given this first part of the treatise a strong “Eustathian” character by inserting these quotations. In doing so he created a middle ground, a common basis from which to work further.

Section II (*Ad Graecos* [GNO III/1, 23,4–28,8 Müller]) contains, as we have already seen, three questions that were raised against his exposition (all of them clearly indicated by introductory statements). Zachhuber thinks that these are corrections and improvements of the essentially Eustathian or Old-Nicene position formulated in section I. The parallels this section contains with the Eustathian fragment should, according to Zachhuber, be explained in dependence on common or similar sources.

Section III (*Ad Graecos* [GNO III/1, 28,9–29,3 Müller]), finally, is a concluding part that begins with a quotation of a counterargument that has every characteristic of a quotation.⁴⁹

In the opinion of Johannes Zachhuber, *Ad Graecos* is very much an imperfect writing, a writing that didn’t receive a final review. As such it resembles the compromise text Gregory composed for use within the dialogue with the Marcellians. The merit of Zachhuber’s contribution is twofold: on the one hand he offers a dynamic and coherent reading of the text, on the other he makes it plausible that a writing that originated within the context of theological dialogue and exchange, inevitably bears the marks of this, including inconsistencies on the level of argumentation and terminology.

My conclusion of this review of Hübner’s hypothesis and the subsequent scholarship on this issue would be the following: Gregory’s involvement in the dialogue with the Marcellian community seems

⁴⁹ Zachhuber: “Gregor von Nyssa und das Schisma von Antiochien,” (see note 25), 487.

well-attested enough and when following Zachhubers' explanation of the genesis of *Ad Graecos* a convincing picture emerges. Yet, one should not forget that Declerck's observations with regard to Hübner's third argument and our own regarding the use of *μονός* calls for some prudence. It seems wise not to follow all too uncritically the emerging *communis opinio* regarding this issue and not to forget that the link between *Ad Graecos* and Antioch 379 remains hypothetical and that alternative explanations could be thought of.

6. General conclusions

In the painstakingly detailed *Bibliographie zu Gregor von Nyssa*⁵⁰ the entry on *Ad Graecos* did not contain too many references to modern secondary literature. This will surely be different in the new edition. The past two decades witnessed a considerable increase in the accessibility of the work through translations with introductions and commentary in notes. Some more work with regard to the text itself and its transmission remains to be done. Progress was made with regard to our knowledge of the philosophical background of the writing, its contents and its links with Gregory's other writings (most notably *Ad Ablabium*, *Ad Eustathium* and "Basil's" *Epistula* 38). Attempts to determine the context of the work tested scholarly ingenuity to its limits although considerable progress has been made in this regard too, it has, in my opinion, not yet led to a completely satisfactory solution. Together with the contributions to these proceedings, there is a solid basis to pursue further work on this fascinating treatise.

⁵⁰ Margarethe Altenburger and Friedhelm Mann: *Bibliographie zu Gregor von Nyssa: Editionen, Übersetzungen, Literatur* (Leiden: Brill, 1988).

AD ABLABIUM, QUOD NON SINT TRES DEI

LENKA KARFÍKOVÁ

Gregors Abhandlung *Ad Ablabium, Quod non sint tres dei*¹ genießt unter den Gregor-von-Nyssa-Forschern keinen besonders guten Ruf. Sie gilt als inkonsistent und ihres Autors unwürdig,² ihre Argumentation wird für „geschmacklos“³ und falsch, ja für einen bloßen Zaubertrick⁴ oder für einen Beweis begrenzter philosophischer Begabung Gregors gehalten.⁵ Es ist sicherlich wahr, dass es sich um ein eher populäres Werk handelt; es setzt andererseits die wichtigsten Gedankenwege Gregors voraus, nicht nur die Polemik *Contra Eunomium*, sondern (sehr wahrscheinlich) auch die viel technischere Schrift *Ad Graecos, Ex communis notionibus*, die dem gleichen Thema wie die Abhandlung für Ablabius gewidmet ist, ferner die pneumatologische Polemik *Adversus Macedonianos, De spiritu sancto* und die Schrift *Ad Eustathium, De sancta trinitate*, in der die Einheit der Tätigkeit aller drei göttlichen Personen ausgeführt wird. In einigen Punkten kommt die Abhandlung für Ablabius dem Brief über die Differenz zwischen den Begriffen οὐσία und ὑπόστασις sehr nahe, der—sei er nun das Werk Gregors oder seines Bruders Basilius⁶—fraglos zu den Vorstufen

¹ Als Edition wird zugrunde gelegt: *Gregorii Nysseni Opera dogmatica minora*. Bd. 1, edidit Fridericus Müller. *Gregorii Nysseni Opera* III/1 (Leiden: Brill, 1958), 35–57. Alle Bezugnahmen auf den griechischen Text richten sich nach dieser Edition. Die deutschen Übersetzungen stammen von der Verfasserin.

² Vgl. Johannes Zachhuber: *Human Nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and Theological Significance*. Supplements to Vigiliae Christianae 46 (Leiden: Brill, 2000), 117.119.

³ Karl Holl: *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern* (Tübingen: Mohr, 1904), 219.

⁴ George C. Stead: „Why Not Three Gods? The Logic of Gregory of Nyssa's Trinitarian Doctrine“, in: *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*, hg. von Hubertus R. Drobner und Christoph Klock. Supplements to Vigiliae Christianae 12 (Leiden: Brill, 1990), (149–163) 149.

⁵ George C. Stead: „Individual Personality in Origen and the Cappadocian Fathers“, in: *Arché e Telos: L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa (Atti del Colloquio Milano 17–19 maggio 1979)*, hg. von Ugo Bianchi und Henri Crouzel. *Studia patristica Mediolanensia* 12 (Mailand: Vita e Pensiero, 1981), (170–191) 190f.

⁶ Basilius von Caesarea, *Epistula* 38 ist ediert in *Saint Basile, Lettres, texte établi et traduit par Yves Courtonne*. Bd. 1. Collection des Universités de France (Paris: Les

unseres Traktates zu zählen ist. Die Themen all dieser Werke sind in der Abhandlung für Ablabius gleichsam in einer Synthese zusammengefasst.⁷ Dies spricht für eine eher späte Abfassungszeit, es wird heute das Ende der 80er Jahre des 4. Jahrhunderts angenommen.⁸ Gregor erörtert hier für seinen jüngeren Kollegen, einen nicht sicher identifizierbaren Bischof namens Ablabius,⁹ die Frage, warum wir über Gott

Belles Lettres, 1957), 81–92. In der Frage der Verfasserschaft dieses Briefs schwankt die handschriftliche Überlieferung wie auch die heutige Forschung zwischen Basilius von Caesarea und Gregor von Nyssa. Die handschriftliche Zuweisung spricht quantitativ für Basilius (34:10); die Ersetzung des Namens Gregors durch den seines berühmteren Bruders ist dabei eher vorstellbar als umgekehrt; die stilistischen Gründe scheinen eher für Gregor als Verfasser zu sprechen (vgl. Paul J. Fedwick: „A Commentary of Gregory of Nyssa or the 38th Letter of Basil of Caesarea“, *Orientalia Christiana Periodica* 44 [1978], 31–51). Nicht nur aus stilistischen (so schon Anders Cavallin: *Studien zu den Briefen des hl. Basilius* [Lund: Gleerupska, 1944], 71–81), sondern auch aus inhaltlichen (vgl. Reinhard M. Hübner: „Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius. Zum unterschiedlichen Verständnis der οὐσία bei den kappadozischen Brüdern“, in: *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, hg. von Jacques Fontaine und Charles Kannengiesser [Paris: Beauchesne, 1972], 463–490) und terminologischen Gründen (vgl. Johannes Zachhuber: „Nochmals: Der ‚38. Brief‘ des Basilius von Caesarea als Werk des Gregor von Nyssa“, *Zeitschrift für Antikes Christentum* 7 [2003], 73–90) halten einige Interpreten Gregor für den Autor. Andere Interpreten haben jedoch ihre Zweifel (vgl. z.B. Hauschild in: *Basilius von Caesarea, Briefe*. Zweiter Teil, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Wolf-Dieter Hauschild [Stuttgart: Hiersemann, 1973], 182–185; Jürgen Hammerstaedt: „Zur Echtheit von Basiliusbrief 38“, in: *Tesserae. Festschrift für J. Engemann*, hg. von Ernst Dassmann. Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 18 [Münster: Aschendorff, 1991], 416–419; Volker H. Drecoll: *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 66 [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996], 297–331).

⁷ In diesem Sinne beurteilt die Schrift Thierry Ziegler: *Les petits traités de Grégoire de Nyse. Témoins d'un itinéraire théologique (379–383)* (Diss. Strasbourg, 1987), 188.215 (Zitat nach Giulio Maspero: *La Trinità e l'uomo. L'Ad Ablabium di Gregorio di Nissa*. Contributi di teologia [Roma: Città Nuova, 2004], 31); ähnlich Lewis Ayres: „On Not Three People. The Fundamental Themes of Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology as Seen in To Ablabius: On Not Three Gods“, in: *Re-thinking Gregory of Nyssa*, hg. von Sarah Coakley (Oxford: Blackwell, 2003), (15–44) 16; Maspero: *La Trinità e l'uomo* (siehe Anm. 7), 30–33.

⁸ Vgl. Zachhuber: *Human Nature in Gregory of Nyssa* (siehe Anm. 2), 113; Maspero: *La Trinità e l'uomo* (siehe Anm. 7), 30–33.40–42, gegen eine früher vorausgesetzte ältere Datierung.

⁹ Nach Giorgio Pasquali (GNO VIII/2³, 34 zur Stelle) handelt es sich wahrscheinlich um den gleichen „Bischof Ablabius“, dem auch Gregors *Epist.* 6 geschickt wird (in dem der letzte Teil von Gregors Rückreise aus dem Exil geschildert wird), jedoch nicht um den gleichnamigen „sophistischen“ Korrespondenten Gregors von Nazianz (vgl. Gregor von Nazianz, *Epistula* 233 [Lettres II, 124 Gallay]). Nach Pierre Maraval (SC 363, 164f. zur Stelle; 270f. zur Stelle) ist es aber auch vorstellbar, dass die Schrift *Ad Ablabium* eben diesem letzten Mann gewidmet ist, an den (nach einem Teil der handschriftlichen Überlieferung) auch Gregors *Epist.* 21 adressiert ist.

nicht im Plural reden, obwohl wir die Gottheit neben Gott Vater auch dem Sohn und dem Heiligen Geist zuschreiben.

Der Prolog der Schrift verrät durch seine kämpferische Metaphorik einen polemischen Kontext, obwohl kein konkreter Gegner angeführt wird und das Werk keine weiteren Züge des polemischen Genres trägt. Die Formulierung der Frage—wie kann die Gottheit des Sohnes und des Heiligen Geistes beibehalten und zugleich ein Tritheismus vermieden werden?¹⁰—erinnert an die Vorwürfe der „Pneumatomachen“ gegenüber der kappadozischen Theologie.¹¹ Durch ihren synthetisierenden Charakter scheint die Schrift jedoch mehreren Anfragen an die kappadozische Trinitätslehre entgegen zu wirken: Die Stellen über die Ungezeugtheit (ἀγέννητον), die sich auf die Hypostase des Vaters, nicht auf die Natur der Gottheit beziehen,¹² erinnern an die Polemik gegen Eunomius; die abschließende Passage, die sich gegen eine „Hypostasenvermischung“ wehrt,¹³ reagiert auf die Herausforderung durch den Sabellianismus.¹⁴ Vielleicht stellt diese Schrift (besonders in ihren Ausführungen über die „Gottheit“ als eine Aussage, die auf die Tätigkeit, nicht auf die Natur verweist) eine Art theologische Korrektur der stärker philosophischen Abhandlung Gregors zum gleichen Thema mit dem Titel *Ad Graecos, Ex communibus notionibus* dar.¹⁵

¹⁰ Siehe *Abl.* (GNO III/1, 38,3–18 Müller).

¹¹ Vgl. die Verteidigung Gregors gegen die Vorwürfe der „Pneumatomachen“ in *Ref. Eun.* 194f. (GNO II, 394,18–395,4 Jaeger); ähnlich auch Basilius von Caesarea, *De spiritu sancto* XVIII,45 (SC 17^{bis}, 404,1–406,14 Pruche); Gregor von Nazianz, *Oratio* 31,13–15 (SC 250, 302–304 Gallay/Jourjon). Siehe dazu Ayres: „On Not Three People“ (siehe Anm. 7), 17–21. Die pneumatologische Ausrichtung der Schrift betont auch Michel R. Barnes: *The Power of God. Dynamis in Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology* (Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2001), 298–305 (siehe unten Anm. 101).

¹² *Abl.* (GNO III/1, 56,14–57,4 Müller).

¹³ *Abl.* (GNO III/1, 55,21–57,7 Müller).

¹⁴ Hübner versteht *Ad Ablabium* (siehe besonders GNO III/1, 46,12–20 Müller) als zwar nicht explizite, jedoch deutliche Korrektur Gregors an seinem älteren Versuch, den Marcellianern in *Ad Graecos* entgegenzukommen, wo jede Verteidigung gegenüber dem Sabellianismus fehlt; vgl. Reinhard M. Hübner: „Gregor von Nyssa und Markell von Ankyra“, in: *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nyse. Actes du colloque de Chevetogne (22–26 septembre 1969)*, hg. von Marguerite Harl (Leiden: Brill, 1971), (199–229) 208.

¹⁵ Vgl. Hübner: „Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius“ (siehe Anm. 6), 489 mit Anm. 147f.

1. *Der Inhalt der Schrift*

Die Strategie der Schrift *Ad Ablabium* scheint relativ klar zu sein:¹⁶ Nach einem kurzen Prolog¹⁷ formuliert Gregor die Frage des Ablabius,¹⁸ auf die er zuerst eine einfache, „populäre“ Antwort gibt: Die christliche Theologie rede nicht von drei Göttern, um die Nähe zum heidnischen Polytheismus zu vermeiden.¹⁹ Anschließend erörtert Gregor die Frage ausführlicher: Zuerst erklärt er, dass der Begriff „Natur“ nur infolge sprachlicher Ungenauigkeit für die Einzelnen gebraucht wird, die zu dieser Natur gehören. So sage man z.B. von Petrus, Jakobus und Johannes, sie seien „drei Menschen“,²⁰ obwohl es sich—ihrer Natur „Mensch“ nach—streng genommen nur um einen „Menschen“ handle.²¹ Diese sprachliche Ungenauigkeit, die auch die Heilige Schrift an manchen Stellen begehe,²² bringe jedoch keinen Schaden, und deswegen sei es nicht nötig, diese Sprachgewohnheit zu ändern. In der Theologie dürfe man sich jedoch eine solche Undifferenziertheit nicht leisten.²³

Eine logische Weiterführung dieses Gedanken ist es zu sagen, dass auch die göttliche Natur ausschließlich im Singular ausgesagt werden darf. Diese Antwort auf die Frage des Ablabius gibt Gregor tatsächlich in seiner Schrift²⁴ und er begründet sie sowohl mit dem Hinweis auf die Konsequenz, mit der die Heilige Schrift im Singular von Gott spricht,²⁵ als auch mit der Unbestimmtheit des Begriffes „Natur“, der eine genaue Zählung verhindere. Als ein Beispiel führt Gregor den Begriff „Gold“ an, der auch dann im Singular verwendet werde, wenn es sich tatsächlich um mehrere Goldmünzen handelt.²⁶

Doch diese Antwort scheint Gregor keineswegs zu genügen. „Gottheit“ ist seiner Überzeugung nach nämlich kein Begriff der „Natur“, sondern ein Begriff der „Tätigkeit“.²⁷ Die göttliche Natur sei nämlich unbegrenzt und könne daher auch in keinen Begriff gefasst wer-

¹⁶ Die Gliederung der Schrift füge ich in einer Appendix an (siehe unten Seite 167f.).

¹⁷ *Abl.* (GNO III/1, 37,1–14 Müller).

¹⁸ *Abl.* (GNO III/1, 38,1–39,13 Müller).

¹⁹ *Abl.* (GNO III/1, 39,14–40,4 Müller).

²⁰ *Abl.* (GNO III/1, 38,8f. Müller).

²¹ *Abl.* (GNO III/1, 40,5–41,18 Müller).

²² *Abl.* (GNO III/1, 54,1–24 Müller).

²³ *Abl.* (GNO III/1, 41,18–42,3 Müller).

²⁴ *Abl.* (GNO III/1, 42,4–13; 53,4–54,1 Müller).

²⁵ *Abl.* (GNO III/1, 54,24–55,20 Müller).

²⁶ *Abl.* (GNO III/1, 53,4–54,1 Müller).

²⁷ *Abl.* (GNO III/1, 44,7–9 Müller).

den.²⁸ Was wir von der Gottheit aussagen könnten, stelle daher keine Bezeichnung der Natur dar, sondern dessen, „was wir von der göttlichen Natur einsehen“,²⁹ und zwar aufgrund ihrer Tätigkeiten: Die Begriffe θεότης („Gottheit“) oder θεός („Gott“) bringen nämlich (nach der Etymologie Gregors) die schauende Tätigkeit (ἐνέργεια θεατική) Gottes in ihren vielfältigen Formen zum Ausdruck.³⁰

Diese schauende Tätigkeit werde jedoch in der Heiligen Schrift von allen drei göttlichen Personen ausgesagt,³¹ was eine Pluralformulierung zu rechtfertigen scheine. Auch von mehreren menschlichen Personen, die die gleiche Tätigkeit, z.B. eine gemeinsame Profession, ausüben, werde ja in der Pluralform gesprochen, z.B. von „drei Rhetoren“ oder „drei Philosophen“.³²

Für die göttlichen Tätigkeiten weist Gregor allerdings auf ihre unteilbare Einheit hin: Im Unterschied zu den menschlichen Personen, die ihre Tätigkeit je selbständig und unterschiedlich ausübten, wirkten die göttlichen Personen immer zusammen in einer einzigen, wenn auch strukturierten Bewegung, die aus dem Vater ausgeht, durch den Sohn geschieht und im Heiligen Geist vollbracht wird.³³ Diese Tätigkeit habe jedoch nicht den Charakter einer Ausdehnung und könne deswegen auch nicht durch eine Pluralformulierung beschrieben werden.³⁴ Als Beispiele der gemeinsamen Tätigkeit der drei göttlichen Personen nennt Gregor die eine Gabe des Lebens, die durch die göttliche Trinität gewirkt wird, zudem das Gottesgericht über die Menschen, das nach der Heiligen Schrift allen drei göttlichen Personen eignet.³⁵ Aus diesem Grund spreche die Schrift von der Tätigkeit Gottes im Singular, z.B. von einem einzigen Heiland und einem einzigen Gott.³⁶

Diese Singuläraussage von der Tätigkeit Gottes, wie auch diejenige von der göttlichen Natur, hindere jedoch nicht daran, die göttlichen Personen oder Hypostasen zu unterscheiden. Diese Unterscheidung leitet Gregor in der Schrift *Ad Ablabium* mit der Unterscheidung von

²⁸ *Abl.* (GNO III/1, 52,13–53,3 Müller).

²⁹ *Abl.* (GNO III/1, 42,13–44,6 Müller).

³⁰ *Abl.* (GNO III/1, 44,7–16 Müller).

³¹ *Abl.* (GNO III/1, 44,17–46,2 Müller). Gregor zitiert hier als Belege Ps 83,10 LXX; Mt 9,4; Apg 5,3.

³² *Abl.* (GNO III/1, 46,3–47,3 Müller).

³³ *Abl.* (GNO III/1, 47,4–48,8 Müller).

³⁴ *Abl.* (GNO III/1, 50,13–52,2 Müller).

³⁵ *Abl.* (GNO III/1, 48,9–50,12 Müller). Als Belege für das gemeinsame Gericht zitiert Gregor Gen 18,25; Joh 5,22; Jes 4,4; Mt 12,28.

³⁶ *Abl.* (GNO III/1, 52,3–12 Müller).

Ursache und Verursachtem ab, wobei ferner das Verursachte unterschieden wird in (a) das direkt durch die Ursache, d.h. den Vater, Verursachte (den Sohn) und (b) das durch dieses erste Verursachte Vermittelte (den Heiligen Geist).³⁷ Die Aussage von der Natur gibt nach Gregor an, was etwas ist (τί ἐστὶ), die Aussage von den Hypostasen dagegen zeigt, wie es ist (πῶς ἐστὶ), d.h. ob es Ursache oder Verursachtes ist. Den Unterschied zwischen Ursache und Verursachtem illustriert Gregor am Beispiel eines Baumes, bei dem wir entweder nach der Natur, dem „was“ (τί ἐστὶ), oder nach der Herkunft, dem „wie“, d.h. ob er gepflanzt wurde oder selber gewachsen ist (πῶς ἐστὶ), fragen können.³⁸ Von der göttlichen Natur werde also mit Recht im Singular gesprochen, ohne dass dadurch der Unterschied der göttlichen Personen aufgehoben würde, die sich nach dem Kriterium der Ursache einander unterscheiden.³⁹

Die Hauptabsicht Gregors in seiner Abhandlung für Ablabius ist es also zu erklären, warum von Gott nicht im Plural gesprochen werden kann, und zwar weder mit Blick auf seine Natur noch auf seine Tätigkeit. Aus der einen Frage des Ablabius (warum kann man nicht von drei Göttern sprechen?) macht Gregor damit zwei Fragen und gibt auch zwei unabhängige Antworten: Was die Natur Gottes angeht—so seine Antwort—, liegt der Grund für die Unzählbarkeit in ihrer Unbegrenztheit; was die Tätigkeit Gottes betrifft, ist die Singularformulierung durch die untrennbare Einheit dieser Tätigkeit bedingt. Die einzelnen Aspekte dieser doppelten Antwort Gregors sollen im Folgenden näher erörtert werden, und zwar in vier Abschnitten: zu Gregors Auffassung der Natur (Abschnitt 2), zum Verhältnis von Natur, Macht und Tätigkeit (Abschnitt 3), zur trinitarischen Struktur der göttlichen Tätigkeit (Abschnitt 4) und schließlich zum Unterschied zwischen τί ἐστὶ und πῶς ἐστὶ (Abschnitt 5).

2. Die Natur

Der Ausdruck φύσις („Natur“) ist einer der Hauptbegriffe in unserer Schrift.⁴⁰ Gregor benutzt ihn einerseits zur Bezeichnung dessen,

³⁷ *Abl.* (GNO III/1, 55,21–56,10 Müller).

³⁸ *Abl.* (GNO III/1, 56,11–57,7 Müller).

³⁹ *Abl.* (GNO III/1, 57,8–13 Müller).

⁴⁰ Nach David L. Balás: „Plenitudo Humanitatis. The Unity of Human Nature in the Theology of Gregory of Nyssa“, in: *Disciplina Nostra. Essays in Memory of Robert*

was die Gottheit in ihrer Einheit charakterisiert (während die Termini ὑπόστασις und πρόσωπον ihre Dreiheit zum Ausdruck bringen),⁴¹ andererseits in Unterscheidung von dem, was von der göttlichen Natur aufgrund ihrer Tätigkeit (ἐνέργεια) erkannt wird. In beiden Zusammenhängen wendet Gregor in seinen anderen Schriften auch den Begriff οὐσία („Wesen“) an, den er jedoch in seiner Abhandlung für Ablabius fast vollständig vermeidet. Neben dem sehr häufigen Ausdruck φύσις (62-mal) kommt der Begriff οὐσία nur 4-mal vor,⁴² mehr oder weniger um zu bezeichnen, was ein Wesen zu dem macht, was es ist.⁴³

F. Evans, hg. von Donald F. Winslow (Cambridge [Massachusetts]: The Philadelphia Patristic Foundation, 1979), (115–131) 122 und Zachhuber: *Human Nature in Gregory of Nyssa* (siehe Anm. 2), 122 bezeichnet der Begriff φύσις (am Beispiel der menschlichen Natur) ein Doppeltes: einerseits eine immanente Struktur, die dafür verantwortlich ist, dass ein Wesen ein Mensch ist (das Gleiche kann auch durch den Begriff οὐσία ausgedrückt werden), andererseits die Extension einer Klasse, die Gesamtheit der menschlichen Wesen (auch diese Bedeutung kann jedoch durch den Begriff οὐσία getragen werden; um diese letzte Beobachtung erweitert Zachhuber die Analysen gegenüber Balás).

⁴¹ Gregor gibt wahrscheinlich als erster Theologe dem Begriff πρόσωπον den Sinn der Person als des Einzelnen, den er auch mit dem Begriff ὑπόστασις zum Ausdruck bringt, vgl. John J. Lynch: „Prosōpon in Gregory of Nyssa. A Theological Word in Transition“, *Theological Studies* 40 (1979), 728–738. Zur Entwicklung des Begriffs ὑπόστασις, der zuerst mit der οὐσία gleichbedeutend war, bis er in der kappadozischen Theologie mit πρόσωπον gleichgesetzt wurde, vgl. André de Halleux: „Hypostase et ‚personne‘ dans la formation du dogme trinitaire (ca. 375–381)“, *Revue d'histoire ecclésiastique* 79 (1984), 313–369 und 625–670; Joseph T. Lienhard: „Ousia and Hypostasis. The Cappadocian Settlement and the Theology of ‚One Hypostasis‘“, in: *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, hg. von Stephen T. Davis, Daniel Kendall and Gerald O'Collins (Oxford: Oxford University Press, 1999), 99–121 (die Rede von den „drei Hypostasen“ gilt als eine kappadozische Innovation, die die Bedeutung und das Verständnis des Wortes ὑπόστασις grundsätzlich verändert hat).

⁴² *Abl.* (GNO III/1, 43,20; 55,2.12.14 Müller). Vgl. Stead: „Why Not Three Gods“ (siehe Anm. 4), 150; Maspero: *La Trinità e l'uomo* (siehe Anm. 7), 95f.

⁴³ Auf einer dieser Stellen sagt Gregor, dass die der Gottheit gegebenen Namen „nicht dasjenige bezeichnen, was diese Natur in ihrem Wesen selbst (κατ' οὐσίαν) ist“ (*Abl.* [GNO III/1, 43,19f. Müller]), sondern (wie aus dem Kontext folgt) dasjenige, was sie „umgibt“ oder was von ihr eingesehen wird aufgrund ihrer Tätigkeit. Einander fast entgegengesetzt erscheinen die Anwendungen der beiden Begriffe in zwei weiteren Äußerungen Gregors: Zum einen der Hinweis darauf, dass „durch eine plurale Bedeutung des Begriffes ‚Götter‘ in das göttliche Wesen (οὐσία) nicht verschiedene Naturen eintreten“ dürfen (*Abl.* [GNO III/1, 55,1–3 Müller]), zum anderen die Aussage, „die einfache und unwandelbare göttliche Natur schließt jede Verschiedenheit des Wesens (τὴν κατ' οὐσίαν ἑτερότητα) aus“ (*Abl.* [GNO III/1, 55,13–15 Müller]). Während es im ersten Fall das „Wesen“ der Gottheit ist, was mit einer Mehrzahl der Naturen nicht verbunden werden darf, ist es im zweiten Fall umgekehrt die Natur, die die Unterschiedlichkeit „dem Wesen nach“ ausschließt. Diese zweite Anwendung des Begriffes „Wesen“ kommt auch in Gregors Bemerkung von der „Spaltung

Warum die Natur nicht im Plural ausgesagt werden kann, erklärt Gregor mit einigen Beispielen, die durch ihre Vielfältigkeit fast den Eindruck von Inkonsistenz erwecken,⁴⁴ nämlich anhand folgender Kategorien: (a) dem Allgemeinbegriff, (b) der Kollektivbezeichnung, (c) der Stoffbezeichnung. Allen diesen Beispielen scheint die Ebene des Sprechens gemeinsam zu sein, da nämlich Gregor hervorhebt, wie von der genannten Sache gesprochen wird oder werden sollte. Auch der Sinn dieser Illustrationen ist in allen Fällen ähnlich, wie ich zu zeigen versuche.

(a) Was den allgemeinen Namen angeht, dürfen wir nicht, so Gregor, von dem üblichen Sprachusus ausgehen:

Es ist eine ungenaue Sprachgewohnheit, diejenigen, die sich in ihrer Natur nicht unterscheiden, durch den Namen dieser Natur im Plural zu bezeichnen, [z.B.] als viele Menschen. Ähnlich wäre ja zu sagen, dass es sich um mehrere Menschennaturen handelt.⁴⁵

Der Ausdruck „Mensch“ bezeichnet, anders als der Eigenname, nämlich nicht den Einzelnen, sondern die Natur. Deswegen, erklärt Gregor, sprechen wir auch die Menschen nicht mit dieser allgemeinen Bezeichnung an, sondern mit ihrem Eigennamen, wenn der Adressat klar sein soll. Während die allgemeine Bezeichnung der Natur (τὸ κοινὸν τῆς φύσεως ὄνομα) den konkreten Adressaten unklar lässt, wird er durch den Eigennamen bestimmt (ἡ ἰδιόζουσα προσηγορία oder ἡ ἰδίως ἐπικειμένη αὐτῷ φωνή): „auf diese Weise sondern wir ihn aus der Menge aus“ (αὐτὸν τῶν πολλῶν ἀποκρίνομεν).⁴⁶

aufgrund des verschiedenen Wesens der einzelnen Träger“ (τῇ ἑτερότητι τῆς οὐσίας τῶν ὑποκειμένων) vor (*Abl.* [GNO III/1, 55,12f. Müller]).

⁴⁴ Vgl. Stead: „Why Not Three Gods“ (siehe Anm. 4), 159; Zachhuber: *Human Nature in Gregory of Nyssa* (siehe Anm. 2), 118.

⁴⁵ *Abl.* (GNO III/1, 40,5–9 Müller): Φαμὲν τοίνυν πρῶτον μὲν κατάχρησιν τινα συνηθείας εἶναι τὸ τοὺς μὴ διηρημένους τῇ φύσει κατ’ αὐτὸ τὸ τῆς φύσεως ὄνομα πληθυντικῶς ὀνομάζειν καὶ λέγειν ὅτι πολλοὶ ἄνθρωποι, ὅπερ ὁμοίον ἐστὶ τῷ λέγειν ὅτι πολλὰ φύσεις ἀνθρώπινα. Ähnlich *Graec.* (GNO III/1, 23,13–24; 25,20–24 Müller). Gregor von Nazianz ist dagegen überzeugt, dass die Einheit mehrerer Menschen nur gedacht wird (μόνον ἐπινοίᾳ), vgl. Gregor von Nazianz, *Oratio* 31,15 (SC 250, 304,5 Gallay/Jourjon).

⁴⁶ *Abl.* (GNO III/1, 40,10–17 Müller). Eine Theorie des Eigennamens, der nicht das gemeinsame Wesen (οὐσία), sondern die für den Einzelnen charakteristischen Eigenschaften zum Ausdruck bringt (σημαντικαὶ τῶν ιδιοτήτων, αἱ τὸν καθ’ ἓνα χαρακτηρίζουσιν), und zwar diese Eigenschaften in ihrem „Zusammenlaufen“ (συνδρομή), hat schon Basilius von Caesarea, *Adversus Eunomium* II 4 [SC 305, 18–22 Sesboué/de Durand/Doutreleau]; siehe dazu David G.

Was Gregor an diesem Beispiel interessiert, ist meines Erachtens gerade die Unbestimmtheit, die die allgemeine Bezeichnung der Natur beinhaltet und die gegen die Bestimmtheit des Eigennamens und dessen Trägers gestellt wird. Um den Unterschied zu erklären, fügt Gregor eine fast platonisch klingende Anmerkung von der Referenz des allgemeinen Namens hinzu:

An der Natur haben nämlich viele Anteil, [...] in ihnen allen ist jedoch ein Mensch, insofern [...] der „Mensch“ nicht [ein Name] des Einzelnen ist, sondern des Gemeinsamen der Natur.⁴⁷

Der Ausdruck „Mensch“ als Bezeichnung der Natur bezieht sich also darauf, was der Natur gemeinsam ist, d.h. er bringt dasjenige zum Ausdruck, was ein Wesen zu dieser Natur gehören lässt.⁴⁸ Benutzen wir ihn als Bezeichnung eines Einzelwesens, das zu dieser Gruppe zu zählen ist, dann handelt es sich notwendig um eine ungenaue Ausdrucksweise (mag die Referenz manchmal auch eindeutig sein). Genauso unpräzise wie die Anwendung der allgemeinen Bezeichnung für ein Einzelwesen ist es jedoch auch, so Gregor, die Pluralform dieser Bezeichnung für mehrere Träger zu benutzen. Die Natur, die mit diesem Begriff bezeichnet wird, ist nämlich gerade das, woran alle Träger teilnehmen und was für sie alle nur eins ist.

Die Einheit der Natur wird im Rahmen der Ausführungen Gregors vor allem von der Zählbarkeit der Hypostasen (der Einzelsinstanzen einer Natur) abgehoben. Die Zählbarkeit ist dabei durch ihre Umgrenztheit, d.h. durch ihre Differenziertheit aufgrund der individuellen Eigenschaften gegeben:

Der Hypostasenbegriff lässt eine Differenzierung (τὸν διαμερισμόν) aufgrund der Eigenschaften zu, die an jedem von ihnen gesehen werden, und erlaubt auch ihre Zahl durch Zusammenrechnen anzugeben. Die Natur ist dagegen eine mit sich selber geeinte und durchaus unteilbare

Robertson: „A Patristic Theory of Proper Names“, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 84 (2002), 1–19.

⁴⁷ *Abl.* (GNO III/1, 40,17–21 Müller): Ὡστε πολλοὺς μὲν εἶναι τοὺς μετεσχηκότας τῆς φύσεως [...], ἕνα δὲ ἐν πᾶσι τὸν ἄνθρωπον, εἴπερ [...] οὐχὶ τοῦ καθ' ἕκαστον, ἀλλὰ τοῦ κοινοῦ τῆς φύσεώς ἐστιν ὁ ἄνθρωπος.

⁴⁸ Wie Zachhuber: *Human Nature in Gregory of Nyssa* (siehe Anm. 2), 115f. bemerkt, wird diese Funktion in anderen Werken Gregors vielmehr durch den Begriff οὐσία als φύσις ausgedrückt. Gregor spricht da jedoch von dem, „was der Natur gemeinsam ist“ (τὸ κοινὸν τῆς φύσεως), was sehr wahrscheinlich gerade der Wesensbegriff oder die οὐσία ist. Der Begriff φύσις kann, wie Zachhuber (vgl. oben Anm. 40) selbst anführt, beide Bedeutungen haben.

Einheit (μονάς), die weder durch Hinzufügen vergrößert noch durch Abnehmen verkleinert wird, sondern das, was sie ist, ist und bleibt sie als eine. Obwohl sie in Mehreren erscheint, ist sie unteilbar, zusammenhängend, ganz und nicht in die Einzelnen, die an ihr teilnehmen, aufgeteilt.⁴⁹

Die „anthropologische“ Metapher⁵⁰ soll damit bei Gregor einerseits die Einheit der Natur illustrieren, die mehreren Einzelwesen gemeinsam ist, ohne dadurch vermehrt oder zersplittert zu werden. Wie die Natur „Mensch“ eine einzige bleibt, obwohl sie in jedem Einzelnen ungeteilt präsent ist, so ist auch die göttliche Natur in jeder der drei Hypostasen anwesend, ohne durch die Dreiheit der Hypostasen multipliziert oder geteilt zu werden. Andererseits macht diese Metapher jedoch auch die (auf der individuellen Ununterschiedenheit basierende) Unzählbarkeit der Natur deutlich, die mit der Zählbarkeit der umgrenzten Hypostasen kontrastiert.⁵¹ Die Hauptaussage des ganzen Gleichnisses ist damit

⁴⁹ *Abl.* (GNO III/1, 40,24–41,7 Müller): Ἀλλ' ὁ μὲν τῶν ὑποστάσεων λόγος διὰ τὰς ἐνθεωρουμένας ιδιότητας ἐκάστω τὸν διαμερισμὸν ἐπιδέχεται καὶ κατὰ σύνθεσιν ἐν ἀριθμῷ θεωρεῖται· ἡ δὲ φύσις μία ἐστίν, αὐτὴ πρὸς ἑαυτὴν ἡνωμένη καὶ ἀδιάτμητος ἀκριβῶς μονάς, οὐκ αὐξανόμενη διὰ προσθήκης, οὐ μειουμένη δι' ὑφαίρεσεως, ἀλλ' ὅπερ ἐστὶν ἐν οὐσα καὶ ἐν διαμένουσα κἂν ἐν πλήθει φαίνεται, ἄσχιτος καὶ συνεχὴς καὶ ὁλόκληρος καὶ τοῖς μετέχουσιν αὐτῆς τοῖς καθ' ἑκάστον οὐ συνδιαιρουμένη.

⁵⁰ Die Bezeichnung als „generisch“ ist eher zutreffend als die gelegentlich verwendete, ungenaue Bezeichnung als „sozial“. Vgl. dazu Cornelius Plantinga: „Gregory of Nyssa and the Social Analogy of the Trinity“, *Thomist* 50 (1986), 325–352, der in der Analogie Gregors eine mögliche Grundlage der trinitarischen Konzepte des 20. Jahrhunderts sucht. Genau genommen geht es jedoch nicht um eine „soziale“ Analogie, da Gregor weder die Menschengemeinschaft (die vielleicht auch nach den strengsten Kritikern Gregors als eine mögliche Analogie dienen könnte, vgl. z.B. Stead: „Why Not Three Gods“ [siehe Anm. 4], 160f.) noch die Bestimmung des Menschen, Gott durch die eigene Tätigkeit ähnlich zu werden (so die Auffassung von *Ad Ablabium* seitens Masperos: *La Trinità e l'uomo* [siehe Anm. 7], 165–175.322), im Sinn hat. Es handelt sich vielmehr um eine „generische“ Analogie, die auf die Anwesenheit der Art in den Einzelwesen gründet (so mit Recht Ayres: „On Not Three People“ [siehe Anm. 7], 16f.37; Zachhuber: *Human Nature in Gregory of Nyssa* [siehe Anm. 2], 119). Diese Analogie allein kann jedoch die Gefahr eines Tritheismus kaum bannen, wie schon Augustin wusste (Augustin, *De trinitate* VII 4,8 [CChr.SL 50, 258,99–102 Mountain]; *De trinitate* VII 6,11 [CChr.SL 50, 263,41–51 Mountain]) und wie viele moderne Forscher betonen (vgl. z.B. Stead: „Why Not Three Gods“ [siehe Anm. 4], 156.161; auch Hanson hält die Analogie für „unglücklich“ und der kappadozischen Theologie unangemessen, vgl. Richard P.C. Hanson: *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318–381* [Edinburgh: Clark, 1988], 698). Andererseits gibt es jedoch auch Verteidiger dieser Analogie (vgl. Nathan Jacobs: „On ‚Not Three Gods‘—Again: Can a Primary-Secondary Substance Reading of Ousia and Hypostasis Avoid Tritheism?“, *Modern Theology* 24 (2008), 331–358).

⁵¹ In *Ad Graecos* führt Gregor an, dass sich Paulus und Petrus durch die bestimmte Hypostase jedes Einzelnen unterscheiden (καθὸ τοιαύδε ὑπόστασις ἐκάστω αὐτῶν),

für Gregor neben der Einheit der Natur auch die Abhängigkeit der Zählbarkeit von der Umgrenzung durch die individuellen Bestimmungen. Die unumgrenzte Natur kann nicht gezählt werden.

(b) Um die Logik der Singularaussagen von der Natur zu erklären, bringt Gregor auch das Beispiel der Kollektivbezeichnung, die ebenfalls mit der Singularzahl mehrere Personen bezeichnet. So müsse man eigentlich „streng genommen“ (κατὰ τὸν ἀκριβέστερον λόγον) oder „im eigentlichen Sinne“ (κυρίως) auch von „einem Menschen“, nicht von „vielen Menschen“ sprechen:

Wie man von „einem Volk“, „einer Gemeinde“, „einem Heer“ oder „einer Kirche“ in allen Fällen im Singular spricht, obwohl ein jedes von ihnen als eine Vielheit verstanden wird, so müsste man streng genommen auch vom „Menschen“ eigentlich im Singular sprechen, obwohl diejenigen, die zu der gleichen Natur gehören, viele sind.⁵²

Dieses Gleichnis macht den Eindruck, als verstehe Gregor die Natur „extensiv“ als eine Sammlung der zu ihr gehörenden Einzelwesen (wie z.B. ein Heer eine Sammlung der Soldaten ist). Für diese Interpretation wird manchmal Gregors Schrift *De opificio hominis* angeführt, in der ein am Anfang erschaffenes „menschliches Pleroma“ (τὸ τῆς ἀνθρωπότητος πλήρωμα) vorkommt, d.h. eine „allgemeine Natur“ (ἡ καθόλου φύσις), die alle Menschen „wie in einem Leib“ umfasst.⁵³

nämlich durch einige die Hypostasis bestimmende Charakteristiken (κατὰ τινὰ τῶν ὑπόστασιν συνιστᾶν πεφυκότων), z.B. durch die Kahlheit, die Größe, die Vaterschaft oder die Sohnschaft (GNO III/1, 30,20–23 Müller), d.h. durch die „so genannten Akzidentien“ (τοῖς λεγομένοις συμβεβηκόσιν) (GNO III/1, 31,19f. Müller). Zur kapadozischen Vorstellung des Einzelnen vgl. Lucian Turcescu: „The Concept of Divine Persons in Gregory of Nyssa's To His Brother Peter, on the Difference Between Ousia and Hypostasis“, *Greek orthodox theological review* 42 (1997), 63–82.

⁵² *Abl.* (GNO III/1, 41,8–12 Müller): Καὶ ὥσπερ λέγεται λαὸς καὶ δῆμος καὶ στρατεῦμα καὶ ἐκκλησία μοναχῶς πάντα, ἕκαστον δὲ τούτων ἐν πλῆθει νοεῖται· οὕτω κατὰ τὸν ἀκριβέστερον λόγον καὶ ἄνθρωπος εἷς κυρίως ἂν ῥηθῇ, κἄν οἱ ἐν τῇ φύσει τῇ αὐτῇ δεικνύμενοι πλῆθος ᾧσιν.

⁵³ Vgl. *Op. hom.* 17,17; 23,4 (Gregorii Nysseni quae supersunt omnia [...], edit George H. Forbes [Burntisland: Pitsligo Press, 1855], 206,21f.; 236,5). Siehe dazu Harold F. Cherniss: *The Platonism of Gregory of Nyssa* (Berkeley [California]: University of California Press, 1930), 33 (der diese Vorstellung für ein „queer bastardy“ hält, das durch Gregor aus den platonischen, stoischen und origenischen Elementen zusammengebracht wurde); Reinhard M. Hübner: *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa: Untersuchungen zum Ursprung der „physischen“ Erlösungslehre*. *Philosophia Patrum* 2 (Leiden: Brill, 1974), 83–87 (der jedoch zugleich „Menschen“ für einen rein logischen Begriff erklärt, vgl. Hübner: „Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilios“ [siehe Anm. 6], 484–490; Balás: „Plenitudo Humanitatis“ (siehe Anm. 40), 119–121. Eine ähnliche Vorstellung findet Zachhuber: *Human*

Diese Deutung ist jedoch nicht ganz überzeugend. Was auch immer das menschliche Pleroma in Gregors Augen war, es war sicher keine Summe der geschichtlichen Menschen. Das Pleroma kann ja unmöglich eine „Geschichte“ haben, die sich nach Gregor erst aufgrund der menschlichen Wahl entwickelt. Es scheint vielmehr eine „Summe“ der Menschen zu sein, wie sie Gott auf einmal sieht, nicht wie sie nacheinander in der Geschichte auftreten. Ähnlich hat Gregor auch ein kosmisches Pleroma als eine Summe aller zukünftig zu erschaffenden Wesen vorausgesetzt, die in diesem Pleroma in ihren Anfängen oder Möglichkeiten inbegriffen waren.⁵⁴

Wie auch immer es mit der „extensiven“ Auffassung der Natur in anderen Schriften Gregors steht—in unserem Text reicht die Ähnlichkeit der beiden Fälle (der Natur und des Kollektivs) nicht weiter als zur Singuläraussage, die Gregor verständlich machen will. Es ist ja völlig unsinnig von zwei Soldaten zu sagen, sie seien zwei Heere. Genauso unpräzise ist es jedoch nach Gregor, von zwei Einzelwesen der Natur „Mensch“ zu sagen, es seien zwei Menschen.

(c) Eine ähnliche Funktion hat auch die letzte Analogie Gregors, die der Stoffbezeichnung:

Zum Beispiel ist das Gold, wenn es auch in mehrere Prägungen (τύπους) zerstückelt ist, immer nur eins, und so wird von ihm auch geredet. Wir sagen zwar „mehrere Münzen“ und „mehrere Statere“, wir finden jedoch in der Menge der Statere kein Zuwachsen an der Natur des Goldes. Wenn wir daher das Gold in einem größeren Klumpen, in Gefäßen oder Münzen im Sinn haben, sagen wir mit Hinweis auf die Menge des Stoffes „viel Gold“, nicht jedoch „viele Golde“. Es sei denn, jemand würde es im Sinne von „mehreren Dareiken“ oder „mehreren Stateren“ sagen, wobei jedoch die Pluralbedeutung nicht von dem Stoff, sondern von den (aus ihm gebildeten) Stücken getragen wird. Im eigentlichen Sinne heißen jedoch diese Münzen nicht „Golde“, sondern „golden“.⁵⁵

Nature in Gregory of Nyssa (siehe Anm. 2), 114–118, nach kurzem Zögern ebenfalls in *Ad Ablabium* (vgl. auch Johannes Zachhuber: „Once Again: Gregory of Nyssa on Universals“, *Journal of theological studies* N.S. 56 [2005], 75–98). Auch Maspero: *La Trinità e l'uomo* (siehe Anm. 7), 84, interpretiert das Beispiel der Kollektivbezeichnung in unserer Schrift im Sinne der „extensiven“ Vorstellung der Natur als einer Sammlug der Individuen. Diese Naturauffassung leugnet Richard Cross: „Gregory of Nyssa on Universals“, *Vigiliae Christianae* 56 (2002), 372–410, nicht nur für *Ad Ablabium* (so auf Seite 398.402f.), sondern auch für *De hominis opificio* (auf Seite 386–397).

⁵⁴ *Hex.* 8f. (GNO IV/1, 16,12–19,4 Drobner).

⁵⁵ *Abl.* (GNO III/1, 53,16–54,1 Müller): Ἐπεὶ καὶ τὸν χρυσὸν φαμεν, κἂν εἰς πολλοὺς διακερματίζηται τύπους, ἓνα καὶ εἶναι καὶ λέγεσθαι· πολλὰ δὲ νομίσματα καὶ πολλοὺς στατήρας ὀνομάζομεν, οὐδένα τῆς φύσεως τοῦ χρυσοῦ πλεονασμὸν ἐν

Die von Gregor angewandte Metapher des Goldes kommt schon in Platon, *Timaios* 50a–c vor, wo sie die Chora, nämlich die rezeptive „bildsame Masse“ (ἐκμαγείον) darstellt. Gregor gibt dem Bild jedoch einen anderen Sinn. Wie bei dem generischen Namen und der Kollektivbezeichnung, handelt es sich auch hier vor allem um die Singuläraussage, die mit der Stoffbezeichnung verknüpft wird.⁵⁶ Wollte man (trotz des üblichen Usus) „viele Golde“ sagen, wäre dies genauso unpräzise wie die Pluralaussage der Natur („viele Menschen“).

Mit diesem Gleichnis will Gregor m.E. keineswegs die Vorstellung der Natur als eines materiellen Stoffes nahebringen, der durch weitere Bestimmungen in Einzelwesen geteilt wird (diese Vorstellung wurde für die Trinitätslehre schon durch Basilius zurückgewiesen).⁵⁷ Er will vielmehr auch hier die Unbestimmtheit und Unbegrenztheit der Natur hervorheben, die unabhängig von den individuellen und akzidentiel- len Bestimmungen, und daher auch ununterschieden und unzählbar erscheint. Wie das Gold nicht im Plural gezählt werden kann, falls es nicht durch weitere Bestimmungen in einzelne Münzen gegliedert wird, so kann auch die Natur, die aller individuellen und akzidentiel- len Bestimmungen entbehrt, nicht im Plural gezählt werden, wie es die

τῷ πλήθει τῶν στατήρων εὐρίσκοντες. διὸ καὶ πολλὸς ὁ χρυσὸς λέγεται, ὅταν ἐν ὅκῳ πλείονι ἢ σκεύεσιν ἢ νομίμασι θεωρῇται, πολλοὶ δὲ οἱ χρυσοὶ διὰ τὸ πλῆθος τῆς ὕλης οὐκ ὀνομάζονται· εἰ μὴ τις οὕτω λέγοι, χρυσοὺς πολλοὺς, ὥς τοὺς δαρεικοὺς ἢ τοὺς στατήρας, ἐφ' ὧν οὐχ ἡ ὕλη ἀλλὰ τὰ κέρματα τὴν τοῦ πλῆθους σημασίαν ἐδέξατο. κυρίως γὰρ ἔστιν οὐχὶ χρυσοὺς ἀλλὰ χρυσέους τούτους εἰπεῖν.

⁵⁶ Gregor hält den generischen Namen und die Goldmetapher offensichtlich für einen parallelen Versuch, die Möglichkeit zu illustrieren, dass von mehreren Einzelwesen im Singular gesprochen werden kann (vgl. *Abl.* [GNO III/1, 54,1–4 Müller]). Die Einheit der Art nach (τῷ εἶδει, d.h. der gleiche λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι λέγων) und dem materiellen Substrat nach (τὸ ὑποκείμενον) gehört unter die Formen der Einheit, wie sie von Aristoteles (z.B. Aristoteles, *Metaphysica* V 6, 1016a17–24,32–37; 1016b33 [SCBO, 94 Jaeger]) aufgezählt werden, vgl. Harry A. Wolfson: *The Philosophy of the Church Fathers*. Bd. 1: Faith, Trinity, Incarnation (Cambridge [Massachusetts]: Harvard University Press, 1964), 314–317.

⁵⁷ Basilius von Caesarea, *Adversus Eunomium* I 19 (SC 299, 240 Sesboüé/de Durand/Doutreleau) lehnt die gemeinsame οὐσία der drei Personen im Sinne eines vorher gegebenen Stoffes (ὕλη προϋπάρχουσα) ab, und zieht „die gleiche Seinsdefinition“ (τὸν τοῦ εἶναι λόγον ἓνα καὶ τὸν αὐτόν) vor. Ähnlich lehnt Basilius die Vorstellung der οὐσία als eines vorher gegebenen Stoffes in *Epistula* 52,1 ab (CUFr, Lettres 1, 134,28–135,36 Courtonne) ab. Basilius von Caesarea, *Epistula* 361 (CUFr, Lettres 3, 221,20–22 Courtonne) wehrt sich nicht nur gegen diese Vorstellung (ὕλικὸν ὑποκείμενον προϋπάρχον), sondern auch gegen diejenige einer gemeinsamen übergeordneten Gattung (γένος κοινὸν ὑπερκείμενον) sowie gegen die Vorstellung von der einen in Mehrere aufgeteilten Sache (ἀπομερισμὸς τοῦ προτέρου εἰς τὸ δεύτερον). Vgl. dazu Hübner: „Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius“ (siehe Anm. 6), 475.

durch ihre Eigenschaften bestimmten Einzelwesen können. Das soll auch durch die Passage illustriert werden, die das „golden“-Gleichnis einführt und die in der Forschung auf Kritik gestoßen ist:

Die Natur wird im eigentlichen Sinne weder vermindert noch vermehrt, wenn sie an mehr oder weniger Fällen beobachtet wird. Nur diejenigen Dinge werden nämlich zusammengerechnet, die in ihrer individuellen Umschreibung (ιδία περιγραφή) betrachtet werden. Die Umschreibung wird jedoch bei der Oberfläche eines Körpers, bei der Größe, dem Ort oder dem Unterschied der Gestalt und der Farbe nach erfasst. Was als dieser Bestimmungen frei verstanden wird, kann nicht einmal durch ihre Umschreibung erfasst werden. Was jedoch nicht umschrieben wird, kann nicht gezählt werden. Und was nicht gezählt wird, kann nicht im Plural betrachtet werden.⁵⁸

Es wirkt etwas befremdend, dass nach dieser Passage die individuelle Umschreibung und damit auch die Zählbarkeit nur für die zeiträumlichen Dinge gelten soll.⁵⁹ Dies scheint zwar der anderswo formulierten Vorstellung Gregors zu entsprechen, nach der die Konstitution der Zahlen die vier Elemente voraussetzt;⁶⁰ es wäre jedoch in diesem Fall unmöglich, die göttlichen Personen zu zählen und sie dadurch von der unzählbaren Natur abzuheben.⁶¹ Gregor führt in *Ad Abilium* (GNO III/1, 53,7–15 Müller) m.E. die einzelnen Beispiele der Umschreibung (περιγραφή) an, die immer etwas in irgendeinem Sinne Quantifizierbares betreffen muss: die Oberfläche eines Körpers (ἐν ἐπιφανείᾳ σώματος), die Größe (μεγέθει), den Ort (τόπω) oder den Unterschied der Gestalt und der Farbe nach (τῇ διαφορᾷ τῇ κατὰ τὸ σχῆμα καὶ χρῶμα). Nur dasjenige, was aufgrund seiner Umschreibung

⁵⁸ *Abl.* (GNO III/1, 53,7–15 Müller): [...] οὔτε μειώσεως οὔτε αὐξήσεως κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσγινομένης τῇ φύσει, ὅταν ἐν πλείοσιν ἢ ἐλάττοσι θεωρῆται. μόνα γὰρ κατὰ σύνθεσιν ἀριθμεῖται, ὅσα κατ' ἰδίαν περιγραφὴν θεωρεῖται· ἡ δὲ περιγραφὴ ἐν ἐπιφανείᾳ σώματος καὶ μεγέθει καὶ τόπῳ καὶ τῇ διαφορᾷ τῇ κατὰ τὸ σχῆμα καὶ χρῶμα καταλαμβάνεται· τὸ δὲ ἔξω τούτων θεωρούμενον ἐκφεύγει τὴν διὰ τῶν τοιούτων περιγραφὴν. ὃ δὲ μὴ περιγράφεται οὐκ ἀριθμεῖται, τὸ δὲ μὴ ἀριθμούμενον ἐν πλήθει θεωρηθῆναι οὐ δύναται.

⁵⁹ Dies bezweifelt als offensichtlich falsch Stead: „Why Not Three Gods“ (siehe Anm. 4), 153; ähnlich auch Zachhuber: *Human Nature in Gregory of Nyssa* (siehe Anm. 2), 117.

⁶⁰ Vgl. *Hex.* 24 (GNO IV/1, 36,9–37,10 Drobner); dazu Maspero: *La Trinità e l'uomo* (siehe Anm. 7), 211–213.

⁶¹ Zu Gregors Vorstellung der Zählbarkeit der göttlichen Personen, die jedoch nicht bedeuten soll, dass die Gottheit der Zahl unterworfen würde, vgl. René Arnou: „Unité numérique et unité de nature chez les Pères, après le Concile de Nicée“, *Gregorianum* 15 (1934), (242–254) 246.

in irgendeinem Sinne quantifizierbar ist, kann gezählt werden. Die Natur jedoch, und das scheint auch hier die Hauptaussage Gregors zu sein, ist jeder individuellen und akzidentiellen Bestimmung frei und kann daher nicht gezählt werden: „Was nicht umschrieben wird, kann nicht gezählt werden“ (ὃ δὲ μὴ περιγράφεται οὐκ ἀριθμεῖται).

Es ist meiner Meinung nach dieses Motiv der Unbegrenztheit und daher auch der Unzählbarkeit, das für Gregors Auffassung der Natur maßgebend erscheint und das die Natur (gerade und nur in dieser Hinsicht) dem bestimmungslosen Stoff ähnlich macht, der auch unbegrenzt und daher unzählbar ist. Wie von dem Stoff sollte daher auch von der Natur im Singular gesprochen werden.

Gregors „goldene Metapher“ scheint damit dasselbe wie das anthropologische Gleichnis zu illustrieren.⁶² Die beiden Beispiele sollen zeigen, dass nur das durch nähere Bestimmungen Umgrenzte gezählt und daher im Plural ausgesagt werden kann. Das Beispiel der Kollektivbezeichnung belegt noch einmal die Möglichkeit, eine Singularausage mit dem Plural der Einzelwesen zu verknüpfen.

Der in den genannten Beispielen ungleiche philosophische Hintergrund ruft eine Diskussion von der Auffassung der Universalien auf, die Gregor in unserer Schrift vertritt. Seine Äußerungen von der Natur als einer „durchaus unteilbaren Einheit (μονάς), die weder durch Hinzufügen vergrößert noch durch Abnehmen verkleinert wird“,⁶³ erinnert an die platonische Auffassung der getrennten Idee (besonders an Jamblich).⁶⁴ Bei näherem Hinsehen wird jedoch klar, dass die Natur

⁶² Mit den beiden Metaphern habe ich mich auch im folgenden Aufsatz befasst: Lenka Karfíková: „Zwei Trinitätsmetaphern. Gregor von Nyssa, Ad Ablabium, und Augustin, De Trinitate VII“, in: EIEA ITEPOENTA. *Růženě Dostálové k narozeninám*, hg. von Markéta Kulhánková und Kateřina Loudová (Brno: Host, 2009), 156–167.

⁶³ *Abl.* (GNO III/1, 41,2–4 Müller): Ἡ δὲ φύσις μία ἐστίν, αὐτὴ πρὸς ἑαυτὴν ἡνωμένη καὶ ἀδιάρτητος ἀκριβῶς μονάς, οὐκ αὐξανομένη διὰ προσθήκης, οὐ μειουμένη δι’ ὑφαίρεσεως.

⁶⁴ Vgl. Stead: „Why Not Three Gods“ (siehe Anm. 4), 158 (anders jedoch bei der Parallelstelle aus *Ad Graecos*, für die der Verfasser vielmehr in Aristoteles die Vorlage sieht, vgl. Stead: „Individual Personality in Origen and the Cappadocian Fathers“ [siehe Anm. 5], 188f.); zu Gregors „platonischem Realismus“ (mindestens für die menschliche Natur) vgl. auch Severino González: „El realismo platónico de S. Gregorio de Nisa“, *Gregorianum* 20 (1939), 189–206; Adolf M. Ritter: *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils*. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 15 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965), 285–291. Die Idee als μονάς kommt schon bei Platon, *Philebus* 15b1 vor, später z.B. bei Jamblich, *In Philebum* fragm. 4,6f. (PhAnt 23, 102 Dillon); siehe dazu Cross: „Gregory of Nyssa on Universals“ (siehe Anm. 53), 379f.399–401.

nicht getrennt, sondern in den zu ihr gehörenden Einzelwesen immanent existiert (wie die göttliche Natur eben in ihren drei Hypostasen, nicht als etwas viertes subsistiert).⁶⁵ Dies kann entweder als eine Modifizierung der Intellektvorstellung Plotins interpretiert werden, in dem jeder Teil das Ganze umfasst, ohne dadurch seine Partikularität zu verlieren,⁶⁶ oder als eine aristotelische Option, nach der die Art als die zweite οὐσία gerade und nur in den Einzelwesen, den ersten οὐσίαι, subsistiert. Weiter kann jedoch gefragt werden, ob die zweite aristotelische οὐσία als eine Artdefinition (ein rein logischer Begriff)⁶⁷ oder aber als eine Sammlung der Einzelwesen begriffen wird, für die diese Definition gilt (für diese zweite Lösung scheint das Beispiel der Kollektivbezeichnung zu sprechen).⁶⁸ Die „goldene Metapher“, die mit der Stoffbezeichnung arbeitet, scheint auf die stoische Auffassung der Materie als Grundlage der weiteren Bestimmung durch die Qualitäten hinzuweisen.⁶⁹ Die Vorstellung der Gattung als einer Materie, die

⁶⁵ Vgl. Cross: „Gregory of Nyssa on Universals“ (siehe Anm. 53), *passim*.

⁶⁶ In diesem Sinne interpretiert Gregors Ausführungen von der Einheit „Mensch“ Arthur H. Armstrong: „Platonic Elements in St Gregory of Nyssa's Doctrine of Man“, *Dominican Studies* 1 (1948), (113–126) 117f.

⁶⁷ Vgl. Hübner: *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa* (siehe Anm. 53), 78; ähnlich auch Hübner: „Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilii“ (siehe Anm. 6), 484–490. Im gleichen Sinne interpretierte unsere Abhandlung ursprünglich auch Zachhuber: *Human Nature in Gregory of Nyssa* (siehe Anm. 2), 115f.

⁶⁸ Vgl. Porphyrius, *Isagoge* 2b20f.; 3a6–9 (CAG 4/1, 6,18f.; 7,27–8,3 Busse); Boethius, *De divisione* (PhAnt 77, 8,9–16; 38,22–25 Magee), der höchstwahrscheinlich aus dem größeren, heute verschollenen Kommentar des Porphyrius schöpfte. In diesem Sinne versteht den Begriff „Natur“ auch in *Ad Ablabium* Zachhuber: „Once Again: Gregory of Nyssa on Universals“ (siehe Anm. 53), 79–89 (ähnlich für *Epist.* 38 schon Zachhuber: *Human Nature in Gregory of Nyssa* [siehe Anm. 2], 79–93). Vgl. für Porphyrius Antony C. Lloyd: „Aristotelian Logic and Neoplatonic Logic II“, *Phronesis* 1 (1955), (146–160) 157; für Gregors Abhandlung *Ad Ablabium* siehe Frede, nach dessen Interpretation die allgemeine Bezeichnung „Mensch“ eine einzige Sache, nämlich das Menschengeschlecht, bedeutet, die in allen Exemplaren dieser Art realisiert wird, ähnlich wie z.B. Wasser, das an verschiedenen Orten in verschiedenen Formen vorkommt, doch immer eins ist (vgl. Michael Frede: „Der Begriff des Individuums bei den Kirchenvätern“, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 40 [1997], [38–54] 49f.).

⁶⁹ Zur stoischen Auffassung der οὐσία als der (ersten) Materie vgl. Stobaeus, *Anthologia* I 11,5a (SVF I, fragm. 87, 24,28–25,4 von Arnim); Chalcidius, *Commentarius in Timaeum* 290 (SVF I, fragm. 86, 24,19–26 von Arnim); Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* 7,150 (SVF II, fragm. 316, 114,16–21 von Arnim); Origenes, *De oratione* 27,8 (SVF II, fragm. 318, 114,31–115,8 von Arnim); zur ποιότης, die aus dem materiellen Substrat ein ποιόν macht, vgl. Simplicius, *In Aristotelis Categorias commentarium* (SVF II, fragm. 378, 126,19–25 von Arnim); zum ἰδίως ποιόν als der „individuellen Form“ (τὸ ἰδιωτικὸν εἶδος) vgl. Simplicius, *In Aristotelis De anima commentarium* (SVF II, fragm. 395, 130,43–47 von Arnim). Zur stoischen Katego-

durch die spezifischen Differenzen als Formen in die Arten bestimmt wird, kommt jedoch auch in der *Isagoge* des Porphyrius und bei Aristoteles selber vor.⁷⁰ Die Bestimmung der Art in ihre Individuen durch deren individuelle Charakteristiken (eine gewisse Verknüpfung der stoischen und der peripatetischen Vorstellung) verrät höchstwahrscheinlich gerade den Einfluss der *Isagoge* des Porphyrius bzw. anderer neuplatonischer Aristoteles-Kommentatoren.⁷¹

Wollten wir jedoch nicht den philosophischen Hintergrund der einzelnen durch Gregor genannten Beispiele, sondern die Aussage selbst erwägen, zu der sie in unserer Schrift angewendet werden, dann müssen wir sicherlich an die Unbegrenztheit des ersten Anfangs bei den Neuplatonikern denken, mit der Gregor die Unbestimmtheit Gottes parallel setzt.⁷²

Man könnte jedoch auch auf die Idee kommen, dass Gregors Auffassung von der unbestimmten Natur dem Skeptizismus nahe kommt. Es handelt sich nicht nur um das skeptische Argument, wonach kein Einzelwesen eine Art darstellt, wehalb auch Sokrates kein Mensch sein könne.⁷³ Es geht vielmehr um Gregors Auffassung der Natur, die nur durch ihr Wirken erkennbar erscheint. Ähnlich sind uns nach

rienlehre siehe auch unten, Anm. 131. Auf die Nähe der kappadozischen Trinitätslehre zur Stoa macht Alois Grillmeier: „Das Scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht“, *Scholastik* 36 (1961), (321–356) 340–343, aufmerksam. Einen Einfluss der stoischen Logik sieht im Aufbau der Argumentation in *Ad Ablabium* R. Godfrey Tanner: „Stoic Influence on the Logic of St. Gregory of Nyssa“, *Studia Patristica* 18 (1989), (557–581) 575–581.

⁷⁰ Vgl. Porphyrius, *Isagoge* 3b39–44; 4b32f.40–42 (CAG 4/1, 11,12–17; 15,6f.; 15,16–18 Busse); Aristoteles, *Metaphysica* X 8, 1058a23–28 (SCBO, 211 Jaeger).

⁷¹ Diese Inspiration wird von den meisten Interpreten vorausgesetzt, vgl. Balás: „Plenitudo Humanitatis“ (siehe Anm. 40), 129; Stead: „Individual Personality in Origen and the Cappadocian Fathers“ (siehe Anm. 5), 182. Etwas vorsichtiger auch Hübner: „Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilios“ (siehe Anm. 6), 488 und 490, der neben Porphyrius auch Dexippus und andere neuplatonische Aristoteles-Kommentatoren in Betracht zieht, leider jedoch ohne diese Ahnung zu präzisieren.

⁷² Vgl. z.B. Plotin, *Enneades* 6,9,6; 6,5,4; 6,7,32 (SCBO, Plotini opera 3, 280,10–12; 141,12–17; 224,15–17 Henry/Schwyzler); 5,5,11 (SCBO, Plotini opera 2, 252,1–3 Henry/Schwyzler). Vgl. dazu William N. Clarke: „Infinity in Plotinus: A Replay“, *Gregorianum* 40 (1959), 75–98 (gegen Leo Sweeney: „Infinity in Plotinus“, *Gregorianum* 38 [1957], 515–535.713–732 = idem: *Divine Infinity in Greek and Medieval Thought* [New York: Lang, 1992], 167–222); Thomas Böhm: *Theoria—Unendlichkeit—Aufstieg. Philosophische Implikationen zu De Vita Moysis von Gregor von Nyssa*. Supplements to Vigiliae Christianae 35 (Leiden: Brill, 1996), 164–170.

⁷³ Vgl. Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* X 288f. (BSGRT, 362 Mutschmann). Dieses Argument wird von Stead: „Individual Personality in Origen and the Cappadocian Fathers“ (siehe Anm. 5), 189, in Erinnerung gerufen, ohne jedoch als eine Inspiration Gregors präsentiert zu werden.

Auffassung der skeptischen Philosophie nur die phänomenalen Formen der Dinge (τὸ φαινόμενον) zugänglich, nicht ihre Natur selbst (die unbestimmt oder unerkennbar sei, sodass auf Aussagen über die Natur verzichtet werden müsse).⁷⁴ Wollten wir die Ausführungen Gregors in diesem Sinne deuten, dann müsste jedoch feststehen, dass er nicht nur für die göttliche Natur, sondern für die Natur aller Dinge die Unerkennbarkeit und Unbestimmtheit voraussetzt. Dies lässt sich jedoch auf Grundlage der Abhandlung *Ad Ablabium* nicht behaupten. In seinen anderen Schriften erwähnt Gregor gelegentlich die Unerkennbarkeit der Natur der Dinge,⁷⁵ er meint jedoch höchstwahrscheinlich nicht ihre absolute Unbestimmtheit (dann wäre nämlich die Natur völlig undifferenziert und die Gottheit würde sich kaum von der Menschheit oder vom Gold unterscheiden). In seiner Schrift *Ad Graecos* rechnet Gregor ganz im Gegenteil mit der Unterschiedlichkeit (und Umgrenzttheit) der Wesen nach ihren „gewöhnlichen Charakteristiken“ (κατὰ τὰ χαρακτηρίζειν οὐσίας εἰωθότα), d.h. den spezifischen Differenzen und den Propria (z.B. rational, irrational, des Wieherns oder Bellens fähig).⁷⁶ Die Gottheit bleibt jedoch auch hier „einfach und unumschrieben“ (ἀπλοῦν [...] καὶ ἀπερίγραφον), ihr Wesen „uneinsehbar und unbegreifbar“ (ἀπερινόητον καὶ ἀκατάληπτον τὸ τῆς θείας οὐσίας) und daher auch in der Definition (τὸ τί αὐτῆς) unfassbar.⁷⁷ Der Unterschied zwischen der unbegrenzten Gottheit und der diastematischen,

⁷⁴ Vgl. Eusebs Zeugnis, nach dem Pyrrhon nicht nur die Unerkennbarkeit der Dinge für den Menschen, sondern auch ihre Unbestimmtheit (ἀδιάφορα καὶ ἀστάθμητα καὶ ἀνεπίκριτα) gelehrt hat (vgl. Euseb von Caesarea, *Praeparatio evangelica* XIV 18,3 [GCS 43/2, 306,7f. Mras]). Deswegen müssen wir nach seiner Überzeugung auf ein Urteil darüber verzichten, wie die Dinge in ihrer Natur sind, da wir ausschließlich beobachten können, wie sie erscheinen (τὸ φαινόμενον, vgl. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* IX 104f. [SCBO, Diogenis Laertii vitae philosophorum 2, 488,4–24 Long]). Auch die späteren Skeptiker meinen, dass wir ausschließlich die phänomenale Seite der Dinge erkennen, ohne im Stande zu sein, etwas über ihre Natur auszusagen (vgl. Sextus Empiricus, *Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις* I 87.93 [BSGRT, 24f. Mutschmann]). Vgl. dazu Anthony A. Long and David N. Sedley (Hgg.): *The Hellenistic Philosophers*, Bd. 1: *Translations of the Principals Sources with Philosophical Commentary* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 16f.

⁷⁵ Vgl. *Eun.* I 79 (GNO I, 250,3–6 Jaeger); *Eun.* II 106–117 (GNO I, 257,26–260,13 Jaeger); ähnlich auch Basilus von Caesarea, *Adversus Eunomium* I 12f. (SC 299, 214–218 Seboüé/de Durand/Doutreleau).

⁷⁶ *Graec.* (GNO III/1, 30,9–11 Müller).

⁷⁷ *Graec.* (GNO III/1, 27,23; 21,20–22 Müller).

d.h. begrenzten Seinsweise des Geschaffenen gehört sicherlich zu den wichtigsten Beobachtungen Gregors in seinem ganzen Werk.⁷⁸

Aus einigen Indizien im Werk Gregors können wir jedoch schließen, dass die menschliche Natur unserer Erkenntnis grundsätzlich entgeht,⁷⁹ wahrscheinlich deswegen, weil der Mensch als das Abbild der Gottheit auch ein Wesen einer gewissen Unbegrenztheit, nämlich der unendlichen Selbstverwandlung ist.⁸⁰ Vielleicht ist es gerade diese Unbegrenztheit und Unerkennbarkeit der menschlichen Natur, welche die drei menschlichen Personen in ihrem Verhältnis zur menschlichen Natur zu einem privilegierten Beispiel für die unbegrenzte Gottheit und ihre drei Hypostasen macht.

3. Φύσις, δύναμις und ἐνέργεια

Der Unterschied zwischen der göttlichen Natur und den anderen Naturen scheint also darin zu bestehen, dass die Gottheit aller Bestimmungen frei ist, während die anderen Naturen (z.B. der Mensch oder das Gold) keine individuellen Eigenschaften tragen (und deswegen nicht im Plural gezählt werden können):⁸¹

Wir glauben nämlich, dass die göttliche Natur unbegrenzt (ἄοριστον) und unfassbar (ἀπερίληπτον) ist, daher kann sie durch kein Begreifen aufgefasst werden. Sie kann nur so umgrenzt werden, dass wir sie als in jeder Hinsicht unendlich einsehen (ἐν ἀπειρίᾳ νοεῖσθαι). Was jedoch durchaus unendlich (καθόλου ἄπειρον) ist, wird nicht durch etwas umgrenzt und durch anderes nicht, sondern als das Unendliche (ἀπειρία) entflieht es in jeder Hinsicht jeglicher Grenze (ὅρος). Was jedoch keine Grenze hat, kann auch durch keinen Namen umgrenzt

⁷⁸ Vgl. z.B. David L. Balás: „Eternity and Time in Gregory of Nyssa's *Contra Eunomium*“, in: *Gregor von Nyssa und die Philosophie (Zweites internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Freckenhorst bei Münster, 18.-23. September 1972)*, hg. von Heinrich Dörrie, Margarete Altenburger und Uta Schramm (Leiden: Brill, 1976), 128–155.

⁷⁹ Vgl. *Op. hom.* 11,4 (Gregorii Nysseni quae supersunt omnia [...], edidit George H. Forbes [Burntisland: Pitsligo Press, 1855], 158); *Eun.* I 79 (GNO I, 250,3–6 Müller); *Eun.* II 106–117 (GNO I, 257,26–260,13 Müller). Ähnlich argumentiert schon Basilius, dass er sich selbst zugleich kennt und nicht kennt: er wisse zwar, wer (ὅστις) er ist, kenne jedoch nicht sein Wesen (οὐσία); siehe Basilius von Caesarea, *Epistula* 235,2 (CUFr, Lettres 3, 45,29–46,2 Courtonne).

⁸⁰ Vgl. *An. et res.* 89C–96A.105A–C (BKV I 1, 90–94; 104f. Oehler); *Vit. Moys.* (GNO VII/1, 3,12–17; 4,17f. Callahan); *Cant.* 6.8 (GNO VI, 174.246 Langerbeck).

⁸¹ Auf den Unterschied zwischen der Undeterminiertheit der allgemeinen Begriffe und der unbegrenzten Gottheit macht Hübner: „Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius“ (siehe Anm. 6), 487, aufmerksam.

werden. Da also mit der göttlichen Natur die Idee des Unbegrenzten (τοῦ ἄορίστου ἢ ἔννοια) verbunden ist, sagen wir, dass das Göttliche jeden Namen überschreitet (ὕπερ πᾶν ὄνομα).⁸²

Nach dieser Passage kann also die göttliche Natur nur so definiert werden, dass sie „als in jeder Hinsicht unendlich eingesehen wird“. Damit meint Gregor offensichtlich nicht nur die Unfähigkeit des menschlichen Geistes, die Gottheit zu fassen, sondern die völlige Abwesenheit jeder Umgrenzung in Gott, d.h. die Unbegrenztheit der Gottheit, ihre „völlige Unendlichkeit“. Wegen dieser Absenz der definierenden Umrisse kann die Gottheit nicht gefasst und damit auch nicht benannt werden, sie überschreitet jeden Namen. Die Unendlichkeit oder Unbegrenztheit ist damit nicht nur eine der göttlichen Eigenschaften, sondern die paradoxe „Definition“ selbst, der einzig angemessene „Begriff“ des Göttlichen.

Diese Unbegrenztheit wird, wie wir gesehen haben, in der Abhandlung *Ad Ablabium* vor allem mit der Unzählbarkeit der Gottheit verbunden. Dieses Motiv hängt jedoch (wie in der Polemik gegen Eunomius, vor allem *Contra Eunomium* II) zugleich mit der Frage zusammen, was eigentlich die Namen aussagen, die wir Gott geben.

Die Bezeichnung der Gottheit bringt im eigentlichen Sinn nicht die Natur Gottes (ἰδιαζόντως κατὰ τῆς φύσεως) zum Ausdruck, es ist kein angemessener Name (τι κύριον ὄνομα), der die Bedeutung dieser Natur aussagen könnte. Alle Namen, die Gott gegeben werden—Gregor unterscheidet die „durch den menschlichen Brauch gefundenen“ und die „in der Heiligen Schrift überlieferten“ Namen—können nur „etwas davon“ aussagen, „was von der göttlichen Natur eingesehen wird“ (τῶν περὶ τὴν θεϊὰν φύσιν νοουμένων ἐρμηνευτικόν).⁸³ Jeder die-

⁸² *Abl.* (GNO III/1, 52,15–53,1 Müller): Ἡμεῖς μὲν γὰρ ἀόριστον καὶ ἀπερίληπτον τὴν θεϊὰν φύσιν εἶναι πιστεύοντες οὐδεμίαν αὐτῆς ἐπινοοῦμεν περίληψιν, ἀλλὰ κατὰ πάντα τρόπον ἐν ἀπειρίᾳ νοεῖσθαι τὴν φύσιν διορίζομεθα. τὸ δὲ καθόλου ἄπειρον οὐ τινὶ μὲν ὀρίζεται, τινὶ δὲ οὐχί· ἀλλὰ κατὰ πάντα λόγον ἐκφεύγει τὸν ὄρον ἢ ἀπειρία. οὐκοῦν τὸ ἐκτὸς ὄρου οὐδὲ ὀνόματι πάντως ὀρίζεται. ὥς ἂν οὖν διαμένει ἐπὶ τῆς θεϊαῆς φύσεως τοῦ ἀορίστου ἢ ἔννοια, ὕπερ πᾶν ὄνομα φαμεν εἶναι τὸ θεῖον.

⁸³ *Abl.* (GNO III/1, 42,13–43,2 Müller): Δοκεῖ μὲν οὖν τοῖς πολλοῖς ἰδιαζόντως κατὰ τῆς φύσεως ἢ φωνῇ τῆς θεότητος κεῖσθαι καὶ ὥσπερ ὁ οὐρανὸς ἢ ὁ ἥλιος ἢ ἄλλο τι τῶν τοῦ κόσμου στοιχείων ἰδίαις φωναῖς διασημαίνεσθαι ταῖς τῶν ὑποκειμένων σημαντικαῖς, οὕτω φασὶ καὶ ἐπὶ τῆς ἀνωτάτω καὶ θεϊαῆς φύσεως ὥσπερ τι κύριον ὄνομα προσφυῶς ἐφηρημῶσθαι τῷ δηλουμένῳ τὴν φωνὴν τῆς θεότητος. ἡμεῖς δὲ ταῖς τῆς γραφῆς ὑποθήκαις ἐπόμενοι ἀκατονόμαστον τε καὶ ἄφραστον αὐτὴν μεμαθήκαμεν· καὶ πᾶν ὄνομα, εἴτε παρὰ τῆς ἀνθρωπίνης συνηθείας ἐξηγῆται εἴτε παρὰ τῶν γραφῶν παραδίδεται, τῶν περὶ τὴν θεϊὰν φύσιν νοουμένων ἐρμηνευτικόν εἶναι λέγομεν, οὐκ αὐτῆς τῆς φύσεως περιέχειν τὴν σημασίαν.

ser Namen hat seine eigene, von den anderen unterschiedliche Aussage. Schon diese Vielheit der Namen verrät, dass sie nicht die einfache göttliche Natur, sondern nur etwas „von ihr“ („um sie herum“), was erkannt werden kann, zum Ausdruck bringen.⁸⁴

Diese mit der Gottheit verbundenen Bezeichnungen können affirmativ oder negativ sein (als Beispiele nennt Gregor den lebensspendenden Charakter und die Unvergänglichkeit der Gottheit). Keine von ihnen umfasst jedoch die Definition des Wesens, da sie keine Auskunft darüber geben, τί ἐστὶ („was [scil. die Natur der Gottheit] ist“)⁸⁵ oder was diese Natur κατ’ οὐσίαν („ihrem Wesen nach“) ist.⁸⁶ Diese Aussagen „lehnen nur ab, was von der göttlichen Natur nicht zu erkennen ist, oder lehren, was erkannt werden kann, sie enthalten jedoch keine Deutung der göttlichen Natur selbst“.⁸⁷ Die der Gottheit gegebenen Namen haben damit vor allem eine pädagogische Funktion. Dadurch kommen sie den Namen der anderen Dinge nahe, die nach unserer Schrift eine bloße Konvention zu sein scheinen und die ebenfalls eine pädagogische Wirkung ausüben, weil sie eine Erkenntnis des Bezeichneten ohne Verwirrung ermöglichen.⁸⁸

Die Erkenntnis, von der die einzelnen Benennungen Gottes ausgehen, könnte jedoch keineswegs zustande kommen, gäbe ihr dazu die göttliche Natur selbst durch ihre Tätigkeit (ἐνέργεια) keinen Anlass. Es ist also letztlich die göttliche Tätigkeit in ihrer Mannigfaltigkeit, die dem Menschen etwas von der Gottheit zu erkennen und auszusagen ermöglicht. Die menschlichen Namen für Gott bezeichnen daher die Gottheit nicht ihrer Natur, sondern ihrer Tätigkeiten nach, aus deren Vielfältigkeit auch die Pluralität der Aussagen verständlich ist: „Wir betrachten die mannigfaltigen Tätigkeiten der transzendenten Macht (τὰς ποικίλας τῆς ὑπερκειμένης δυνάμεως ἐνεργείας) und bilden unsere Namen aufgrund der einzelnen uns bekannten Tätigkeiten“.⁸⁹ Auch der Name „Gott“ (θεός) bringt nach Gregor die Tätigkeit, nicht

⁸⁴ *Abl.* (GNO III/1, 43,9–15 Müller).

⁸⁵ *Abl.* (GNO III/1, 43,23 Müller).

⁸⁶ *Abl.* (GNO III/1, 43,19f. Müller).

⁸⁷ *Abl.* (GNO III/1, 44,4–6 Müller): [...] ἢ τὸ μὴ δέον ἐπὶ τῆς θείας φύσεως γινώσκειν ἀπαγορεύοντα ἢ τὸ δέον διδάσκοντα, αὐτῆς δὲ τῆς φύσεως ἐρμηνείαν οὐ περιέχοντα.

⁸⁸ *Abl.* (GNO III/1, 43,4–9 Müller).

⁸⁹ *Abl.* (GNO III/1, 44,7–9 Müller).

die Natur zum Ausdruck, und zwar (nach der antiken Etymologie) die schauende (θεατική) Tätigkeit in ihren verschiedenen Modalitäten.⁹⁰

In diesen Ausführungen Gregors von der unerkennbaren Natur der Gottheit und ihren benennbaren Tätigkeiten figuriert die göttliche „Macht“ (δύναμις) fast als ein Mittelglied zwischen beiden. Wie wir gesehen haben, sind die verschiedenen Tätigkeiten die Tätigkeiten „der erhobenen Macht“ (τῆς ὑπερκειμένης δυνάμεως). Später in unserer Schrift spricht Gregor ähnlich von der „Macht“ als einer Grundlage dieser Tätigkeit.⁹¹ Das Schauen Gottes, dessen Belege Gregor in der Heiligen Schrift findet, wird als eine Tätigkeit⁹² aufgefasst, zugleich spricht Gregor jedoch von einer „überwachenden und schauenden Macht“.⁹³ An einer anderen Stelle aus *Ad Ablabium* führt Gregor „die überwachende Macht und Tätigkeit“ nebeneinander an.⁹⁴ Wir erfahren auch, dass diese schauende und überwachende Macht der Vater im Sohn und der Sohn im Heiligen Geist ausübt (ἐνεργεῖ).⁹⁵

Da wir die Gottheit nur anhand ihrer Tätigkeit (ἐνέργεια) erkennen, scheint es verständlich, dass wir sie vor allem als eine Macht (δύναμις) erfahren, die diese Tätigkeit ausübt.⁹⁶ Die Macht scheint damit eine

⁹⁰ *Abl.* (GNO III/1, 44,9–16 Müller). Diese Etymologie wird von Gregor mehrmals angeführt, vgl. z.B. *Eun.* II 149 (GNO I, 268,25–269,2 Jaeger); *Eun.* II 585 (GNO I, 397,8–23 Jaeger). Zu ihrer stoischen Herkunft siehe Ilona Opelt: „A Christianisation of Pagan Etymologies“, *Studia Patristica* 5 = *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 80 (1962), (532–540) 535. Opelt weist darauf hin, dass alle antiken Etymologien des Ausdrucks θεός diesen Namen von den Tätigkeiten der Götter ableiten (auf Seite 532f.).

⁹¹ *Abl.* (GNO III/1, 44,19–21 Müller): [...] λογισάσθω τὴν ἐνέργειαν ταύτην, πότερον ἐνὶ πρόσεσι τῶν ἐν τῇ ἀγίᾳ τριάδι πεπιστευμένων προσώπων ἢ διὰ τῶν τριῶν διήκει ἡ δύναμις.

⁹² *Abl.* (GNO III/1, 50,13f. Müller).

⁹³ *Abl.* (GNO III/1, 50,1f. Müller): τὴν ἐποπτικὴν τε καὶ θεατικὴν δύναμιν.

⁹⁴ *Abl.* (GNO III/1, 49,5f. Müller): ἐποπτικὴν δύναμιν τε καὶ ἐνέργειαν.

⁹⁵ *Abl.* (GNO III/1, 50,1–8 Müller).

⁹⁶ Die Rede von der „Macht“ in diesem Zusammenhang erinnert an die „Macht von Allem“ (δύναμις πάντων), wie sie Plotin im Rahmen seiner Lehre vom doppelten Akt (ἐνέργεια)—nämlich dem „Wesensakt“ (ἐνέργεια τῆς οὐσίας) und dem Akt „aus dem Wesen“ (ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας)—erwähnt. Die „Macht von Allem“ ist hier das Eine, das selbst das Wesen überschreitet, aus der Perspektive dessen, was durch den zweiten der genannten Akte konstituiert wird. Vgl. Plotin, *Enneades* 5,4,2 (SCBO, Plotini opera 2, 237,27–39 Henry/Schwyzler); siehe dazu Christian Rutten: „La doctrine des deux actes dans la philosophie de Plotin“, *Revue philosophique de la France et de l'Etranger* 146 (1956), (100–106) 103. G. Isaye leitet die Unterscheidung Gregors zwischen δύναμις und ἐνέργεια aus dem aristotelischen Kontext ab und versteht δύναμις dabei als die „aktive Potenz“ („puissance opérative“), vgl. Gaston Isaye: „L'unité de l'opération divine dans les écrits trinitaires de saint Grégoire de Nyse“, *Recherches de science religieuse* 27 (1937), (422–439) 432–435.

Art erfahrbares Gesicht der unbegreiflichen göttlichen Natur zu sein.⁹⁷ Die göttliche Macht wäre dann das, „was von der göttlichen Natur eingesehen wird“,⁹⁸ und zwar aufgrund ihrer Tätigkeiten. Das, was die göttliche Natur umhüllt oder umgibt,⁹⁹ können daher kaum die Tätigkeiten selbst sein, sondern vielmehr das, was aufgrund dieser Tätigkeiten erkannt wird, nämlich die göttliche Macht (die Natur selbst bleibt unerkennbar).¹⁰⁰

In den Ausführungen Gregors finden wir damit eine dreifache Struktur der (i) unbegrenzten göttlichen Natur, (ii) der Macht, die (in ihren Tätigkeiten) erkannt werden kann, und (iii) die Tätigkeit, die aus dieser Macht ausgeht und die sie erfahrbar ausführt.¹⁰¹ Diese Struktur (die vielleicht an die Dreiheit von Wesen, Macht und Wirkung bei Jamblich erinnert)¹⁰² wird bei Gregor jedoch nicht in dem Sinne trinitarisch aufgefasst, dass die einzelnen Momente den einzelnen

⁹⁷ Von einer Macht (oder den Mächten), durch die uns der in seiner Natur oder seinem Wesen fern bleibende Gott nahe kommt, sprechen auch Philon, *De posteritate Caini* 20 (Philonis Alexandrini opera quae supersunt 2, 5,7–10 Cohn/Wendland): λέγεται δ' ὅτι καὶ ἐγγύτατα ὁ αὐτὸς ὢν καὶ μακράν ἐστιν, ἀπτόμενος μὲν ταῖς ποιητικαῖς καὶ κολαστηρίοις δυνάμεσι πλησίον ὑπαρχούσαις ἐκάστου, πορρωτάτω δὲ τῆς κατὰ τὸ εἶναι φύσεως αὐτοῦ τὸ γενητὸν ἀπεληλακῶς, und Clemens von Alexandria, *Stromateis* II 5,4 (GCS 15, 115,22–24 Stählin/Früchtel/Treu): Πόρρω μὲν κατ' οὐσίαν [...] ἐγγυτάτω δὲ δυνάμει, ἢ τὰ πάντα ἐγκεκόλισται.

⁹⁸ *Abl.* (GNO III/1, 42,22–43,1 Müller): τὰ περὶ τὴν θεϊάν φύσιν νοούμενα.

⁹⁹ *Abl.* (GNO III/1, 43,14f. Müller): τι τῶν περὶ αὐτήν.

¹⁰⁰ Anders werden diese Stellen durch Basile Krivocheine: „Simplicité de la nature divine et les distinctions en Dieu selon S. Grégoire de Nysse“, *Studia Patristica* 16 (1985), 389–411 und Elias D. Moutsoulas: „‘Essence’ et ‘Energies’ de Dieu selon St. Grégoire de Nysse“, *Studia Patristica* 18 (1989), 517–528, erklärt, die unter dem Einfluss der palamitischen Theologie die Wendungen „was vom göttlichen Wesen eingesehen wird“ (τὰ περὶ τὴν θεϊάν φύσιν νοούμενα) und „etwas davon, was von ihr (eingesehen wird)“ oder „was um sie herum ist“ (τι τῶν περὶ αὐτήν) als in Gott anwesende ungeschaffene Energien verstehen (vgl. dazu auch Maspero: *La Trinità e l'uomo* [siehe Anm. 7], 122–146).

¹⁰¹ Vgl. hierzu Bernard Pottier: *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse. Étude systématique du « Contre Eunome » avec traduction inédite des extraits d'Eunome. Série "Ouvertures"* 12 (Brüssel: Culture et Vérité, 1994), 107–118; Barnes: *The Power of God* (siehe Anm. 11), 298–305 zu *Ad Ablabium*. Nach Barnes setzt die pneumatologische Argumentation (die sich auf die Einheit der Tätigkeit stützt, um die Einheit der Macht und daher auch der Natur zu zeigen) die in der Polemik gegen Eunomius entwickelte Argumentation zugunsten der Gottheit des Sohnes voraus, die aus der Einheit der Macht auf die Einheit der Natur schließt. Das gleiche Motiv wird für *Ad Ablabium* auch durch Ayres: „On Not Three People“ (siehe Anm. 7), 25–33 betont.

¹⁰² Die Dreiheit der Bestimmungen οὐσία, δύναμις und ἐνέργεια charakterisiert bei Jamblich die Wesen nach ihrer Ordnung, vgl. Jamblich, *De mysteriis* I 4,11 (CUFr, 44,9–11 des Places); I 5,18 (CUFr, 48,2.13 des Places); I 5,19 (CUFr, 48,5 des Places); I 6,20 (CUFr, 49,11f. des Places); I 9,32 (CUFr, 57,14f. des Places); II 1,67 (CUFr, 77,2f. des Places); II 3,70 (CUFr, 79,12–80,13 des Places).

Personen zugeordnet werden. In den Aussagen der Bibel ist zwar eine gewisse Affinität des Sohnes zur Macht und des Geistes zur Tätigkeit zu erkennen,¹⁰³ Gregor legt jedoch großen Nachdruck darauf, dass alle drei göttlichen Personen die gleiche Natur, die gleiche Macht und die gleiche Tätigkeit teilen. In seiner Abhandlung *Adversus Macedonianos* leitet er aus der Einheit der Macht und der Tätigkeit die Einheit der Natur ab. In unserer Schrift dienen dann die Ausführungen von der Einheit der Tätigkeiten nicht als ein Argument für die Gottheit des Geistes, sondern für die Singularzahl in den Aussagen über die Gottheit.

4. Die trinitarische Struktur der göttlichen Tätigkeit

Wenn Gregor erklären soll, wie die unbegrenzte göttliche Natur eigentlich wirkt, sodass daraus ihre Macht erkannt und benannt werden kann, dann erörtert er—and dies scheint sehr wichtig zu sein—die Tätigkeit der einzelnen göttlichen Personen: „Es ist zu bedenken, ob diese Tätigkeit (ἐνέργεια) einer der Personen (προσώπων) der Trinität gehört, [...] oder ob diese Macht (δύναμις) alle drei durchwirkt“.¹⁰⁴

Am Beispiel des Schauens, das der Gottheit ihren Namen gab, schließt Gregor aus den biblischen Aussagen, dass diese Tätigkeit allen drei göttlichen Personen eignet.¹⁰⁵ Er muss sich daher die Frage stellen, warum dann von dieser Tätigkeit im Singular gesprochen wird. Bei den menschlichen Akteuren reden wir ja von mehreren Rhetoren, Landvermessern, Bauern usw., obwohl alle diese Personen die gleiche Tätigkeit, nämlich die gemeinsame Profession ausüben.¹⁰⁶ Diese Akteure, so Gregor, wirken jedoch getrennt und jeder für sich, und daher wird von ihnen mit Recht im Plural gesprochen:

Die Menschen werden im eigentlichen Sinn (κυρίως) viele genannt, da die Tätigkeit eines jeden in der gleichen Beschäftigung unterschiedlich ist. Jeder ist nämlich hinsichtlich der Eigentümlichkeit seiner Tätig-

¹⁰³ Vgl. dazu Barnes: *The Power of God* (siehe Anm. 11), 291–305. In unserer Abhandlung am ehesten *Abl.* (GNO III/1, 50,1–12 Müller).

¹⁰⁴ *Abl.* (GNO III/1, 44,19–21 Müller).

¹⁰⁵ *Abl.* (GNO III/1, 45,1–20 Müller).

¹⁰⁶ *Abl.* (GNO III/1, 46,3–23 Müller).

keit von den anderen getrennt [und bekommt damit] eine individuelle Umschreibung (εἰς ἰδίαν περιγραφὴν).¹⁰⁷

Die göttlichen Personen wirken dagegen in ihrer vorsehenden Sorge um die Schöpfung wie auch in ihren Interventionen zugunsten des Menschengeschlechts immer gemeinsam und mit einem einzigen Ergebnis.¹⁰⁸ Die Tätigkeit der Trinität ist daher eine „einzige Bewegung“ und eine „einzige Gabe“ des göttlichen Gutwollens, die „aus dem Vater durch den Sohn zum Heiligen Geist“ geschieht,¹⁰⁹ d.h. die „vom Vater initiiert, durch den Sohn vorangeht und im Heiligen Geist vollendet wird“.¹¹⁰ Diese Tätigkeit, z.B. die schauende, wird nämlich durch eine Macht getragen, die selbst diese Struktur besitzt:

In dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist ist nämlich ein einziger Begriff (λόγος) der überwachenden und schauenden Macht, [...] der vom Vater wie aus einer Quelle initiiert, vom Sohn ausgeübt wird und seine Gnade in der Macht des Geistes vollendet, ohne irgendwelche Tätigkeit unter die Hypostasen aufgeteilt und von einer einzeln ohne die Verbindung mit der anderen ausgeübt würde, die mit ihr zusammen betrachtet werden.¹¹¹

Wenn die göttliche Tätigkeit als die Vollbringung des göttlichen Willens auch eine strukturierte Bewegung ist, an der alle drei Hypostasen teilnehmen, unterliegt die Gottheit keiner Ausdehnung und geschieht nicht in der Zeit.¹¹² Alle drei Hypostasen wirken auf einmal, jede

¹⁰⁷ *Abl.* (GNO III/1, 47,18–21 Müller): [...] ἐπειδὴ διακεκριμένη ἐστὶν ἡ ἐν τοῖς αὐτοῖς ἐπιτηδεύμασιν ἐκάστου ἐνέργεια, κυρίως πολλοὶ ὀνομάζονται, ἐκάστου αὐτῶν εἰς ἰδίαν περιγραφὴν κατὰ τὸ ἰδιότροπον τῆς ἐνεργείας ἀποτεμνομένου τῶν ἄλλων.

¹⁰⁸ *Abl.* (GNO III/1, 47,21–48,8 Müller).

¹⁰⁹ *Abl.* (GNO III/1, 48,22–49,1 Müller): [...] μία τις γίνεται τοῦ ἀγαθοῦ θελήματος κίνησις τε καὶ διάδοσις, ἐκ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ πρὸς τὸ πνεῦμα διεξαγομένη.

¹¹⁰ *Abl.* (GNO III/1, 48,1f. Müller): [...] ἐκ πατρὸς ἀφορμᾶται καὶ διὰ τοῦ υἱοῦ πρόεισι καὶ ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ τελειοῦται.

¹¹¹ *Abl.* (GNO III/1, 50,13–20 Müller): Ἐπειδὴ γὰρ εἷς ὁ τῆς ἐποπτικῆς τε καὶ θεατικῆς δυνάμεως λόγος ἐν πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ πνεύματι ἁγίῳ [...] ἐκ μὲν τοῦ πατρὸς οἶον ἐκ πηγῆς τινος ἀφορμώμενος, ὑπὸ δὲ τοῦ υἱοῦ ἐνεργούμενος, ἐν δὲ τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος τελειῶν τὴν χάριν, καὶ οὐ διακρίνεται πρὸς τὰς ὑποστάσεις οὐδεμία ἐνέργεια, ἰδιαζόντως παρ' ἐκάστης καὶ ἀποτεταγμένως δίχα τῆς συνθεωρουμένης ἐπιτελουμένη.

¹¹² *Abl.* (GNO III/1, 51,16–21 Müller): Εἰ δὴ πᾶν ἀγαθὸν πρᾶγμα καὶ ὄνομα τῆς ἀνάρχου δυνάμεως τε καὶ βουλῆς ἐξημένον ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος διὰ τοῦ μονογενοῦς θεοῦ ἀχρόνως καὶ ἀδιαστάτως εἰς τελείωσιν ἄγεται, οὐδεμιᾶς παρατάσεως ἐν τῇ τοῦ θείου βουλήματος κινήσει ἀπὸ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ ἐπὶ τὸ πνεῦμα γινομένης ἢ νοουμένης [...].

mit ihrem eigenen Anteil: als die Quelle, als der Mittler oder als der Vollbringer.¹¹³

Diese Vorstellung, die schon Athanasius oder Basilius kannten,¹¹⁴ spielt nicht nur für Gregors Begründung einer gemeinsamen und gleichen Gottheit aller drei Personen eine Rolle,¹¹⁵ sondern sie dient zugleich als ein Argument gegen den Tritheismus.¹¹⁶ Sie ist jedoch auch für unsere Frage nach dem Verhältnis von „Natur“ und „Tätigkeit“ Gottes von Bedeutung. Aus den Ausführungen Gregors können wir nämlich schließen, dass die Gottheit gerade und nur in den einzelnen Personen wirkt. Die Unterscheidung in die einzelnen Hypostasen erscheint damit als eine notwendige Bedingung, damit die göttliche Macht wirken kann.

Das „Bestimmt-Werden“ der unbegrenzten Gottheit in den einzelnen Hypostasen wird dabei von Gregor (anders als z.B. von seinem abendländischen Zeitgenossen Marius Victorinus)¹¹⁷ nicht als das Selbstaussprechen des Vaters in dem Sohn dargestellt, indem aus dem bestimmungsfreien Sein ein Logos, d.h. ein durch die Form bestimmtes Seiendes wird. Wie Gregor in seiner Polemik gegen Eunomius zeigt, eignet die Unendlichkeit (ἀπειρία) Gottes sowohl dem Logos als auch dem Vater.¹¹⁸

Ein gänzlich Unendliches oder Unbestimmtes dreimal im gleichen Sinne zu denken, ist jedoch eine schwierige Aufgabe. Wenn man drei Unbestimmte voneinander unterscheidet, dann kann ihnen kaum jede Bestimmung fehlen. Gregor will jedoch auch nicht drei Unendliche

¹¹³ Die Einheit der Tätigkeit der göttlichen Personen erscheint als ein wesentliches Motiv in der Theologie Gregors, vgl. dazu Severino González: „La identidad de operación en las obras exteriores y la unidad de la naturaleza divina en la teología trinitaria de S. Gregorio de Nisa“, *Gregorianum* 19 (1938), (281–301) 280–295; Maspero: *La Trinità e l'uomo* (siehe Anm. 7), 151–156. Durch die Hervorhebung des Mitwirkens des Heiligen Geistes bei der Schöpfung, nicht nur in der Heiligmachung, unterscheidet sich Gregor von Basilius (dessen Pneumatologie von Origenes abhängt) und kommt Athanasius nahe (so mindestens Anthony Meredith: „The Pneumatology of the Cappadocian Fathers and the Creed of Constantinople“, *Irish Theological Quarterly* 48 [1981], 196–211).

¹¹⁴ Vgl. Athanasius von Alexandrien, *Epistulae ad Serapionem* I 14.20 (Athanasius Werke I 1/4, 486,3–489,40; 501,1–504,43 Savvidis); Basilius von Caesarea, *De spiritu sancto* XVIII,47 (SC 17^{bis}, 412,19–21 Pruche); XVI,38 (SC 17^{bis}, 378,21–23; ähnlich 378,25–29 Pruche).

¹¹⁵ *Maced.* (GNO III/1, 100,7–11; 105,5–8 Müller).

¹¹⁶ Vgl. Isaye: „L'unité de l'opération divine dans les écrits trinitaires de saint Grégoire de Nysse“ (siehe Anm. 96), *passim*.

¹¹⁷ Vgl. Marius Victorinus, *Adversus Arium* I 53 (SC 68, 354–356 Henry/Hadot).

¹¹⁸ Vgl. z.B. *Eun.* III 2,20 (GNO II, 58,21–28 Jaeger).

denken, wie er selber betont.¹¹⁹ Das „Unbegrenzte“ als eine paradoxe Definition der göttlichen Natur soll eben nicht im Plural ausgesagt werden. Wie es sich bei drei Stateren um ein einziges Element „Gold“ und bei Petrus, Jakobus und Johannes um eine einzige Natur „Mensch“ handelt, geht es auch bei dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist um ein einziges Unbegrenztes der Gottheit, das ein Zählen und eine Aussage im Plural nicht zulässt.

Zwischen die unfassbare Gottheit, die nur durch ihre Unbegrenztheit definiert wird, und die göttlichen Tätigkeiten, die erfahrbar und benennbar sind, treten damit drei göttliche Personen als unterscheidbare Hypostasen oder Subjekte der Gottheit und zugleich als ein untrennbarer dreifacher Vollzieher der göttlichen Tätigkeiten. Diese Zwischenstellung der drei Hypostasen erscheint in unserer Abhandlung viel deutlicher und wichtiger als die Zwischenstellung der „Macht“, von der früher gesprochen wurde.¹²⁰ Sollten wir versuchen, beide Vorstellungen zu verbinden, dann müssten wir wahrscheinlich sagen, dass gerade die drei Hypostasen in ihrer Einheit, nicht die unbegrenzte göttliche Natur, die göttliche Tätigkeit ausüben. Aufgrund dieser Tätigkeiten wird dann auch die unfassbare Natur in ihrem einsehbaren Gesicht erkannt, nämlich in ihrer Macht als Grundlage der Tätigkeit. Die Differenzierung der unbegrenzten Gottheit in die drei Hypostasen erscheint jedoch als eine Voraussetzung der Macht und der Tätigkeit, die beide nach der Abhandlung für Ablabius schon trinitarisch strukturiert sind.

Wie soll jedoch die gegenseitige Unterschiedlichkeit dieser Hypostasen als Subjekte der bestimmungsfreien Gottheit gedacht werden?

5. Der Unterschied zwischen *τί ἐστι* und *πὼς ἐστι*

Zum Schluss von *Ad Ablabium* setzt sich Gregor mit dem Einwand auseinander, wonach die Aussagen über die Gottheit im Singular eine „Vermischung und Vermengung der Hypostasen“ zu verursachen drohten.¹²¹ Um dem vorzubeugen, führt Gregor eine Unterscheidung

¹¹⁹ Vgl. *Eun.* I 169 (GNO I, 77,20–22 Jaeger).

¹²⁰ Siehe oben Seite 151–154.

¹²¹ *Abl.* (GNO III/1, 55,22f. Müller). Zum Ausdruck ἀνακύκλησις (hier durch „Vermengung“ wiedergegeben, auch „Wechsel“ möglich) vgl. *Maced.* (GNO III/1, 109,14 Müller); dazu Daniel F. Stramara: „Gregory of Nyssa’s Terminology for Trinitarian Perichoresis“, *Vigiliae Christianae* 52 (1998), (257–263) 261f. Gegen die Gefahr

zwischen αἷτιον („Ursache“) und αἷτιατόν („Verursachtem“) bzw. dem ἐκ τοῦ αἷτιου oder ἐξ αἷτίας („was aus der Ursache [stammt]“) ein.¹²² Das Verursachte wird dabei weiter differenziert, je nachdem ob es προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου („unmittelbar aus dem Ersten“) oder διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου („vermittels dessen, das unmittelbar aus dem Ersten ist“) existiert.¹²³ Diese doppelte Relationalität der Ursächlichkeit und nur sie¹²⁴ unterscheidet nach unserer Schrift den Vater als die Ursache, den Sohn als den durch den Vater unmittelbar Verursachten und den Heiligen Geist als in seinem Ursprung von dem Vater durch den Sohn Verursachten. Obwohl die beiden letzten Personen vom Vater stammen, unterscheiden sie sich nach dieser Stelle dadurch, dass der Sohn unmittelbar aus ihm, der Geist jedoch mittelbar, wenngleich durch die Vermittlung des unmittelbar verursachten Sohnes abgeleitet wird, sodass dadurch die φυσικὴ σχέσις („natürliche Beziehung“) des Geistes zum Vater nicht gestört wird.¹²⁵ Die unterschiedliche Weise, wie der gezeugte Sohn und der hervorgehende Geist durch den Vater

des Sabellianismus vgl. Basilios von Caesarea, *Epistula* 214,3 (Lettres 3, 204,1–7 Courtonne).

¹²² *Abl.* (GNO III/1, 56,1–4 Müller). Schon Origenes spricht vom Vater als vom Ungezeugten und kennt auch den Heiligen Geist, der die Vermittlung des Sohnes braucht (Origenes, *Commentarius in Iohannem* II 10,75–77 [GCS 10, 65,15–31 Preuschen]); den Titel des προσεχῶς (δημιουργός) benutzt Origenes jedoch ganz anders, nämlich für den Sohn als den unmittelbaren Weltschöpfer, während der Vater der „erste Schöpfer“ ist, vgl. Origenes, *Contra Celsum* VI 60 (SVigChr 54, 437,23–26 Marcovich). Die Relation der Ursache und des Verursachten (κατὰ τὴν τῶν αἷτιῶν πρὸς τὰ ἐξ αὐτῶν σχέσιν) wendet Basilios für den Vater und den Sohn an (Basilios von Caesarea, *Adversus Eunomium* I 20 [SC 299, 246,36–39 Sesbouë/de Durand/Doutreleau]). Ähnlich Gregor von Nazianz, *Oratio* 29,3 (SC 250, 182,15–19 Gallay/Jourjon: τὸ αἷτιον und τὰ ὧν ἐστὶν αἷτιον), der vom Vater als der „ersten Ursache“ (πρώτη αἷτία) spricht (*Oratio* 20,7 [SC 270, 72 Mossay]; 31,14 [SC 250, 302–304 Gallay/Jourjon]). Vgl. dazu Manlio Simonetti: *La crisi ariana nel IV secolo*. Studia Ephemeridis Augustinianum 11 (Rom: Institutum Patristicum Augustinianum, 1975), 471f. Anm. 36; André de Halleux: “Manifesté par le Fils”. Aux origines d’une formule pneumatologique“. *Revue Théologique de Louvain* 20 (1989), (3–31) 26–29.

¹²³ *Abl.* (GNO III/1, 56,4–6 Müller).

¹²⁴ *Abl.* (GNO III/1, 56,2 Müller).

¹²⁵ *Abl.* (GNO III/1, 56,6–10 Müller). Zu Gregors Vorstellung des innergöttlichen Hervogehens des Geistes aus dem Vater, das durch den Sohn vermittelt wird, vgl. Juan-Miguel Garrigues: „Procession et ekporèse du Saint Esprit. Discernement de la tradition et réception œcuménique“, *Istina* 17 (1972), 345–366 (zu Gregor 358–360); Yves Congar: *Je crois en l’Esprit saint*. Bd. 3: Le fleuve de vie (Ap 22,1) coule en Orient et en Occident (Paris: Cerf, 1980), 59–61; de Halleux: „Manifesté par le Fils”. Aux origines d’une formule pneumatologique“ (siehe Anm. 122), 3–31; Pottier: *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse* (siehe Anm. 101), 357–363; Maspero: *La Trinità e l’uomo* (siehe Anm. 7), 278–318.

verursacht werden, wird in *Ad Ablabium* nicht näher ausgeführt, obwohl sie Gregor nicht unbekannt war.¹²⁶

Diese doppelte Relationalität deckt sich weitgehend mit der Struktur der göttlichen Tätigkeit, wie oben dargestellt wurde: Der Vater erscheint als die Quelle (ἐκ), der Sohn als der Mittler (διώ); der Heilige Geist wird zwar nicht als Vollendung bezeichnet, sondern in seinem Ursprung beschrieben—die zeitlose Bewegung des göttlichen Hervorgehens findet in ihm jedoch ihr Ende, und die Trinität wird in ihm konstituiert. Deswegen stellt auch hier der Heilige Geist eine Art Ziel (πρός) dar. Diese paradigmatische dreifache Struktur der göttlichen Hypostasen mit ihren Abstammungsrelationen wiederholt sich dann auch in den göttlichen Tätigkeiten. Die Bewegung der Selbstkonstitution der Trinität prägt damit das ganze Geschehen, indem Gott das geschaffene Universum gründet und ihm zu Gunsten weiterhin tätig bleibt. Gregor nennt als Beispiel die Gabe des Lebens, die „vom Heiligen Geist ausgeübt, durch den Sohn vorbereitet wird und vom Willen des Vaters abhängt“.¹²⁷

Die durch ihre Abstammungsrelationen konstituierten Hypostasen zerteilen und bestimmen jedoch die göttliche Natur selbst keineswegs. Um den Unterschied zwischen der Natur und den Hypostasen zu erklären, greift Gregor die Differenzierung des Basilius zwischen τί ἐστὶ („was es ist“) und πῶς ἐστὶ („wie es ist“) auf. Diese Unterscheidung verdient näheres Hinsehen.

In seiner Polemik gegen Eunomius erklärt Basilius, dass die Bezeichnung Gottes als ἀγέννητον („ungezeugt“) nicht als Aussage über das τί ἐστὶ, sondern—„wenn ich es so sagen muss“ (ἵνα βιασάμενος εἶπω τὸν λόγον)—als Aussage über das ὅπως ἐστίν („wie ist es“) verstanden werden muss,¹²⁸ d.h. sie definiert nicht, was Gott ist, sondern bringt

¹²⁶ Vgl. *Graec.* (GNO III/1, 25,5f. Müller). Hier charakterisiert Gregor den Heiligen Geist nicht durch seinen vermittelten Ursprung aus dem Vater, sondern dadurch, dass er aus dem Vater hervorgeht (ἐκπορεύεται), während der Sohn vom Vater gezeugt (γεννᾶται) wird.

¹²⁷ *Abl.* (GNO III/1, 48,17–19 Müller): Ἡ αὐτὴ ζωὴ καὶ παρὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐνεργεῖται καὶ παρὰ τοῦ υἱοῦ ἐτοιμάζεται καὶ τῆς τοῦ πατρὸς ἐξήπται βουλήσεως.

¹²⁸ Diese Wendung wird von Bernard Sesboüé als eine „kleine Koketterie“ des Basilius charakterisiert, mit der dieser eine „klassische Formulierung“ (nämlich τί ἐστὶ und ὅπως ἐστίν) anwendet, die auf Aristoteles zurückgehe (ohne jedoch eine genaue Stelle anzugeben), vgl. Basilius von Caesarea, *Adversus Eunomium* I 15 (SC 299, 225 Sesboüé/de Durand/Doutreleau, mit Anm. 2). Derselbe Interpret sagt in der Einführung jedoch, dass τὸ ὅπως ἐστίν „der stoischen Kategorie der Disposition oder Seinsweise“ (d.h. der dritten stoischen Kategorie) „genau entspricht“ (Bernard Sesboüé:

zum Ausdruck, dass Gott unter keine übergeordnete Ursache (τινα αἰτίαν ὑπερκειμένην) subsumiert werden kann. Wie wir bei den Menschen sagen, von wem jemand gezeugt ist, und damit nicht definieren, was er ist (τί ἐστι), sondern woher (ὅθεν) er stammt, so bringt auch der Terminus ἀγέννητον zum Ausdruck, dass Gott kein „woher“ mehr hat (τὸ μηδαμόθεν). Dies wird nach Basilius am Beispiel des lukianischen Stammbaums Jesu deutlich (Lk 3,23–38), wo angegeben wird, von wem jeder Urvater gezeugt wurde (ἐκ τοῦ oder nur τοῦ), bis man von Adam sagt, er stamme „von Gott“ (ἐκ τοῦ θεοῦ). Gott stammt jedoch selber „von Nichts“ (Weiterem) (ἐξ οὐδενός), er ist „ursprungsfrei“ (ἀναρχον) oder „ungezeugt“ (ἀγέννητον). Dadurch wird jedoch nichts über die οὐσία ausgesagt, sondern etwas über den Ursprung. Die Frage nach der οὐσία oder φύσις Adams kann nicht beantwortet werden, indem man sagt, er stamme „aus der Gotteshand“. Dies ist nämlich eine Aussage darüber, wie er seine Existenz erhielt (τὸν τρόπον τῆς ὑποστάσεως), nicht über das „materielle Substrat“ (τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον)—und hierin liegt für Basilius die Antwort auf die Frage nach der οὐσία. Ähnlich antwortet auch die Aussage „ungezeugt“ auf die Frage nach dem „Wie-Sein Gottes“ (τὸ πῶς τοῦ θεοῦ), nicht auf die Frage nach seinem Wesen.¹²⁹

Nach diesem Beispiel scheint Basilius mit seiner Vorstellung von οὐσία als einem materiellem Substrat der stoischen Ontologie nahe zu kommen, nach der zu dem ersten materiellen Substrat (ὑποκείμενον oder οὐσία) die charakteristische Eigenschaft (ποιότης) hinzutritt, wodurch es erst zur Art (κοινῶς ποιόν) und zum Einzelwesen (ιδίως ποιόν) wird.¹³⁰ Die Kategorie πῶς ἐστι selbst scheint jedoch nicht stoisch zu sein, soweit wir die stoische Kategorienlehre rekonstruie-

„Introduction“, in: *Basile de Césarée, Contre Eunome, suivie de Eunome, Apologie*, introduction, traduction et notes par Bernard Sesboüé, avec la collaboration de Georges Matthieu de Durand et Louis Doutreleau, Bd. 1. Sources Chrétiennes 299 [Paris: Cerf, 1982], 81).

¹²⁹ Vgl. Basilius von Caesarea, *Adversus Eunomium* I 15 (SC 299, 224–226 Sesboüé/Durand/Doutreleau).

¹³⁰ Zum stoischen Hintergrund der basilianischen Gedanken vgl. David L. Balás: „The Unity of Human Nature in Basil's and Gregory of Nyssa's Polemics against Eunomius“, *Studia Patristica* 14 = *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 117 (1976), 275–281; Hübner: „Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius“ (siehe Anm. 6), 470–482; siehe jedoch auch eine Relativisierung dieser Vorstellung durch Drecoll: *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea* (siehe Anm. 6), 327–329, und David G. Robertson: „Stoic and Aristotelian Substance in Basil of Caesarea“, *Vigiliae Christianae* 52 (1998), 393–417.

ren können.¹³¹ Nur scheinbar erinnert das ὅπως ἐστὶν an die dritte stoischen Kategorie des πῶς ἔχον, die das Einzelwesen näher (wahrscheinlich in einer konkreten Lage oder in einer konkreten Hinsicht) bestimmt.¹³² Die Unterscheidung des Basilios zwischen τί ἐστὶ und ὅπως ἐστὶν soll vor allem die Differenz zwischen der Natur und der durch ihren Ursprung konstituierten Hypostase bezeichnen. Auf diesen Fall kann das stoische πῶς ἔχον (wie unklar seine Bedeutung auch sein mag) kaum angewendet werden. Sollte es sich um eine Charakterisierung handeln, die das unbestimmte Substrat in ein individuelles Wesen differenziert, dann würde sie am ehesten dem stoischen ἰδίως ποιόν nahe kommen. Falls dagegen die Ursächlichkeit als Bestimmung mit Rücksicht auf etwas anderes hervorgehoben werden soll, würde dies wahrscheinlich dem stoischen πρὸς τί πως ἔχον entsprechen.¹³³

¹³¹ Zu den vier stoischen Kategorien oder den „ersten Gattungen“, nämlich ὑποκείμενον, ποιόν, πῶς ἔχον und πρὸς τί πως ἔχον, siehe Simplicius, *In Aristotelis Categorias commentarium* (SVF II, fragm. 369, 124,28–38 von Arnim); zum ποιόν siehe oben, Anm. 69; zum πῶς ἔχον siehe Plotin, *Enneades* 6,1,30 (SCBO, Plotini opera 3, 41,1–42,32 Henry/Schwyzler); zum πρὸς τί πως ἔχον vgl. Simplicius, *In Aristotelis Categorias commentarium* (SVF II, fragm. 403, 132,21–133,18 von Arnim). Zu der stoischen Kategorienlehre und ihren Schwierigkeiten vgl. John M. Rist: *Stoic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 152–172; Long/Sedley (Hgg.): *The Hellenistic Philosophers*. Bd. 1 (wie Anm. 74) 163–166, 172–179; Margaret E. Reesor: „The Stoic Categories“, *The American Journal of Philology* 78 (1957), 63–82.

¹³² Neben Bernard Sesboüé (vgl. oben, Anm. 128) rechnet mit der „stoischen Herkunft“ der Kategorie τὸ πῶς εἶναι auch Claudio Moreschini: *Opere di Gregorio di Nissa*, hg. von Claudio Moreschini. *Classici delle religioni* (Turin: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1992), 537 Anm. 30, ohne jedoch zu präzisieren, ob er das πῶς ἔχον oder πρὸς τί πως ἔχον, d.h. die dritte oder die vierte Kategorie meint.

¹³³ M. Simonetti versteht die Aussage ὅπως ἐστὶν bei Basilios im Sinne der aristotelischen Relation, und zwar unter Hinweis auf Basilios von Caesarea, *Adversus Eunomium* II 9f. (SC 305, 36–40 Sesboüé/de Durand/Doutreleau), wo Basilios erklärt, dass die Namen „Vater“ und „Sohn“ nicht die οὐσία Gottes, sondern die Relationen der Personen zum Ausdruck bringen (vgl. Manlio Simonetti: „Genesi e sviluppo della dottrina trinitaria di Basilio di Cesarea“, in: *Basilio di Cesarea. La sua età, la sua opera e il Basilianesimo in Sicilia: Atti del congresso internazionale* [Messina 3–6 XII 1979]. Bd. 1, hg. vom Centro di Studi Umanistici Messina, Bd. 1 [Messina: Università di Messina, 1983], [169–197] 178). Ähnlich auch Wolfson: *The Philosophy of the Church Fathers* (siehe Anm. 56), 339–342 (ohne jedoch die Aussage ὅπως ἐστὶν zu nennen); für Gregor von Nyssa siehe de Halleux: „Manifesté par le Fils.“ *Aux origines d’une formule pneumatologique*“ (siehe Anm. 122), 29f. Für diese Auffassung scheinen auch die Ausführungen Gregors von Nazianz, *Oratio* 29,16 (SC 250, 210,13f. Gallay/Jourjon) zu sprechen, wonach der „Vater“ ein Relativname ist, der die „relative Disposition dem Sohn gegenüber“ (πῶς ἔχει πρὸς τὸν υἱόν) zum Ausdruck bringt; nicht einmal hier ist jedoch ganz klar, ob Gregor von Nazianz mit dieser stoisch klingenden Wendung tatsächlich auch die stoische Kategorie im Sinn hat (vgl. dazu Turcescu: „The Concept of Divine Persons in Gregory of Nyssa’s To His Brother Peter, on the Difference Between Ousia and Hypostasis“ [siehe Anm. 51], 80f.). Gregor von Nyssa

Die Formulierung ὅπως ἐστὶν erinnert am ehesten an den λόγος πῶς ἐστί, den Aristoteles als eine andere Bestimmung neben dem τὸ τί ἦν εἶναι anführt,¹³⁴ bzw. als ein Glied der Dreiheit „ob es ist oder nicht“ (εἰ ἔστιν ἢ μὴ), „wie es ist“ (πῶς ἔστι) und „was es ist“ (τί ἐστὶν) aufzählt,¹³⁵ oder einfach an die aristotelische Frage nach der Qualität (ποιόν), die von der Frage nach dem Wesen (τί ἐστί) unterschieden wird.¹³⁶

In der *Isagoge* des Porphyrius, in der peripatetische und stoische Motive verbunden werden, kommt die Unterscheidung zwischen den Fragen τί ἐστί; und ποῖόν τί ἐστὶν; mehrmals vor. Auf die Frage τί ἐστί; antwortet nach Porphyrius die Gattung oder die Art—auf die Frage ποῖόν τί ἐστὶν; antwortet dagegen die spezifische Differenz (διαφορά) (z.B. „rational“ von dem Wesen, das Mensch ist) oder das untrennbare Akzidens (z.B. „schwarz“ bei der Feder eines Rabens).¹³⁷ (Das trennbare Akzidens, z.B. das „Sitzen“ bei Sokrates, antwortet nach der *Isagoge* auf die Frage πῶς ἔχον;).¹³⁸

Eine Inspiration durch Porphyrius wird möglicherweise auch an dem Stammbau-Beispiel des Basilius erkennbar. Auch in der *Isagoge* kommt nämlich als eine Erklärung der Gattung die Genealogie vor.¹³⁹

bezeichnet in einem anderen Zusammenhang mit dem Ausdruck πρὸς τί πῶς ἔχειν das Verhältnis der schöpferischen Macht zu der Schöpfung (vgl. *Ref. Eun.* 125 [GNO II, 365,20–24 Jaeger]).

¹³⁴ Vgl. Aristoteles, *Metaphysica* VI 1, 1025b29 (SCBO, 122 Jaeger). Die Erkenntnis dieser beiden Bestimmungen (τὸ τί ἦν εἶναι und ὁ λόγος πῶς ἐστί) ist nach dieser Stelle als eine notwendige Voraussetzung für die weitere Forschung anzusehen.

¹³⁵ Vgl. Aristoteles, *Physica* IV 1, 208a28f. (SCBO, 208 Ross) bzw. IV 6, 213a13 (SCBO, 213 Ross).

¹³⁶ Vgl. Aristoteles, *Metaphysica* VII 1, 1028a10–18 (SCBO, 128 Jaeger); siehe auch Aristoteles, *Categoriae* 1a5.11; 2b9.32 (SCBO, 3 Minio-Paluello): τί ἐστί(v); 1b26; 3b15.18–20; 10a14–16 (SCBO, 5; 10; 29 Minio-Paluello): ποιόν.

¹³⁷ Vgl. Porphyrius, *Isagoge* 1b15–32; 3b33–39; 4b28–30; 5a27f.; 5b12f.; 6a18f. (CAG 4/1, 3,5–19; 11,7–12; 15,2–4; 17,10f.; 18,16f.; 21,9f. Busse).

¹³⁸ Vgl. Porphyrius, *Isagoge* 1b30–32; 5a28f.; 6a18f. (CAG 4/1, 3,17–19; 17,10f.; 21,9f. Busse). Die Zuordnung der Frage ποῖόν ἐστί; zum untrennbaren Akzidens (z.B. die schwarze Haut des Äthiopiers) und πῶς ἔχον; zum trennbaren Akzidens (z.B. das Sitzen des Sokrates) zeigen die Beispiele in Porphyrius, *Isagoge* 5a30f. (CAG 4/1, 17,12f. Busse). Zur Unterscheidung der untrennbaren (ἀχώριστον) und der trennbaren (χωριστόν) Akzidentien vgl. *Isagoge* 4a26–28 (CAG 4/1, 12,25–13,1 Busse).

¹³⁹ Vgl. Porphyrius, *Isagoge* 1a22–27 (CAG 4/1, 1,23–2,5 Busse). Die Gattung (γένος) ist nach dieser Stelle ein „Entstehungsprinzip“ (τῆς γενέσεως ἀρχή) entweder im Sinne der Eltern, wie Orestes seine Abstammung von (γένος ἀπό) Tantalos ableitet, oder im Sinne der Heimat, wie Pindaros „thebischer Abstammung“ (Θηβαῖον τὸ γένος) ist, d.h. aus Theben stammt.

Statt des Zeus als des letzten Urhebers des Agamemnon¹⁴⁰ greift Basilius jedoch auf den Stammbau Jesu im Lukasevangelium und den biblischen Gott als den Schöpfer Adams zurück. Statt des porphyrianischen ποῖόν ἐστιν zieht Basilius das aristotelische πῶς ἔστι vor, vielleicht um ποιόν als ein Akzidens auszuschließen (interessanterweise finden wir diese Präzisierung in *Contra Eunomium* V, das der modernen Forschung jedoch als unecht gilt).¹⁴¹

Wie auch immer Basilius zu seiner Unterscheidung gekommen ist, Gregor übernimmt sie als ein bereits eingeführtes Kategorienpaar:

Wenn wir von der Ursache (αἴτιον) und dem „aus der Ursache“ (ἐξ αἰτίου) reden, dann bezeichnen wir damit nicht die Natur (niemand würde ja die gleiche Definition der Ursache und der Natur anführen). Wir geben damit den Unterschied in der Seinsweise (τὸ πῶς εἶναι) an. Haben wir gesagt, dass einer verursacht (αἰτιατῶς), der andere ohne Ursache ist, dann haben wir durch den Begriff der Ursache nicht die Natur selbst geteilt, sondern nur erklärt, dass weder der Sohn ungezeugt, noch der Vater durch die Zeugung ist. Zuerst müssen wir nämlich glauben, dass etwas ist (εἶναι τι), und erst dann können wir erforschen, wie das Geglaubte ist (πῶς ἐστι). Der Begriff dessen, was etwas ist (ὁ τοῦ τί ἐστι λόγος), ist etwas anderes als der Begriff dessen, wie es ist (ὁ τοῦ πῶς ἐστι λόγος). Die Aussage, dass etwas ungezeugt ist, stellt dar, wie es ist, ohne dadurch zu zeigen, was es ist.¹⁴²

¹⁴⁰ Vgl. Porphyrius, *Isagoge* 2b3–5 (CAG 4/1, 6,2–4 Busse).

¹⁴¹ Vgl. Pseudo-Basilios, *Adversus Eunomium* V (PG 29, 749). Hier erfahren wir, dass die Bezeichnung ἀγέννητος nicht „das Sein Gottes“ (τὸ εἶναι τοῦ θεοῦ) beschreibt oder dasjenige, „was Gott in seinem Wesen ist“ (τὸ τί εἶναι τοῦ θεοῦ τὴν οὐσίαν), sondern nur „wie das Wesen Gottes ist“ (πῶς εἶναι τοῦ θεοῦ τὴν οὐσίαν), und zwar nicht im Sinne der Qualität oder Quantität, wie es die „eitlen Schwätzer“ (ματαιολογοῦντες) verstehen mögen. Die Bücher *Adversus Eunomius* IV–V werden dem Apollinarius von Laodicea (vgl. Franz X. Risch: „Einleitung“, in: *Pseudo-Basilios, Adversus Eunomium* IV–V, Einleitung, Übersetzung und Kommentar, hg. von Franz X. Risch [Leiden: Brill, 1992], 3–12) oder Didymus dem Blinden zugeschrieben, oder mindestens für eine selbständige Schrift des Basilius gehalten, die sich durch ihre syllogistische Form von *Adversus Eunomium* I–III unterscheidet (vgl. Sesboué: „Introduction“ [siehe Anm. 128], 61–64). Sollte ihr Verfasser Apollinarius von Laodicea sein, dann müsste der Ursprung der kappadozischen Kategorie ὅπως ἐστίν bei diesem Freund des Basilius gesucht werden (*Adversus Eunomium* V wird in das Jahr 363, *Adversus Eunomium* I in die erste Hälfte des Jahres 364 datiert, vgl. Thomas Böhm: *Basilius von Caesarea, Adversus Eunomium* I–III. Edition, Übersetzung, Textgeschichte, Chronologie, unveröffentlichte Habilitationsschrift München 2003, 7–96; ich zitiere nach einem Brief von Thomas Böhm vom 16.12.2008).

¹⁴² *Abl.* (GNO III/1, 56,11–22 Müller): Αἴτιον δὲ καὶ ἐξ αἰτίου λέγοντες οὐχὶ φύσιν διὰ τούτων τῶν ὀνομάτων σημαίνομεν (οὐδὲ γὰρ τὸν αὐτὸν ἂν τις αἰτίας καὶ φύσεως ἀποδοίῃ λόγον), ἀλλὰ τὴν κατὰ τὸ πῶς εἶναι διαφορὰν ἐνδεικνύμεθα. εἰπόντες γὰρ τὸ μὲν αἰτιατῶς τὸ δὲ ἄνευ αἰτίας εἶναι οὐχὶ τὴν φύσιν τῷ κατὰ τὸ αἴτιον λόγῳ

Dieser Text aus Gregors Abhandlung *Ad Ablabium* ist unter anderem deshalb interessant, weil Gregor hier vom „Glauben, dass etwas ist“ (εἶναι τι πιστεύειν) zum „Begriff dessen, was es ist“ (ὁ τοῦ τί ἐστὶ λόγος) übergeht, obwohl er (ähnlich wie Basilius) diese beiden Gesichtspunkte an anderen Stellen unterscheidet.¹⁴³ Hat damit Gregor insgesamt drei Aspekte im Sinn: (1) den Glauben, dass etwas ist (ὅτι ἔστι), (2) den Begriff, wie es ist (πῶς ἐστὶ), und (3) den Begriff, was es ist (τί ἐστὶ)—wie es dem aristotelischen Forschungsprogramm entsprechen würde? Die Wesensdefinition oder das τί ἐστὶ kann jedoch bei der Gottheit nicht angegeben werden, und wahrscheinlich deswegen ist hier das τί ἐστὶ durch ein bloßes ὅτι ἔστι vertreten, d.h. durch die Existenzauffirmation, die allein von der Gottheit behauptet werden kann. Wie Gregor in seiner Homilie *In canticum canticorum* sagt, kann nur in der Erkenntnis, dass nicht erkannt werden kann, was die Gottheit ist (τί ἐστὶ), begriffen werden, dass sie ist (ὅτι ἔστι).¹⁴⁴

Gregors Beispiel des Baumes, für den das πῶς ἐστὶ entweder „ausgepflanzt“ (φυτευτόν, ἐκ φυτείας γενόμενον) oder „selbst aufgewachsen“ (αὐτομάτως, ἀφύτευτον) zu sein bedeutet, ohne dass dadurch seine Natur selbst gegeben oder geändert wäre,¹⁴⁵ bildet eine Parallele zum Beispiel der Genealogie bei Basilius. In seiner Polemik gegen Eunomius unterscheidet Gregor (1) das Sein als eine Aussage davon, „dass etwas ist“ (ἐν τῷ εἶναι τι); (2) diejenigen Aussagen, die das „welcher Art es ist“ bestimmen (ἐν τῷ ποδαπὸν εἶναι), als deren Beispiel „vergänglich“ und „unvergänglich“ gilt; (3) diejenigen Aussagen, die das „wie es ist“

διεχωρίσαμεν, ἀλλὰ μόνον τὸ μήτε τὸν υἱὸν ἀγεννήτως εἶναι μήτε τὸν πατέρα διὰ γεννήσεως ἐνεδειξάμεθα. πρότερον δὲ ἡμᾶς εἶναι τι πιστεύειν ἐπάναγκες, καὶ τότε πῶς ἐστὶ τὸ πεπιστευμένον περιεργάσασθαι· ἄλλος οὖν ὁ τοῦ τί ἐστὶ καὶ ἄλλος ὁ τοῦ πῶς ἐστὶ λόγος. τὸ οὖν ἀγεννήτως εἶναι τι λέγειν, πῶς μὲν ἐστὶν ὑποτίθεται, τί δὲ ἐστὶ τῇ φωνῇ ταύτῃ οὐ συνενδείκνυται.

¹⁴³ Vgl. z.B. *Eun.* II 71 (GNO I, 248,1–3 Jaeger). Hier unterscheidet Gregor hinsichtlich des Welt schöpfers das Bewusstwerden, „dass er ist“ (ὅτι ἔστι), von der Erkenntnis seines „Wesensbegriffes“ (ὁ τῆς οὐσίας λόγος). Ähnlich unterscheidet auch Basilius zwischen der „Erforschung, was er ist“ (ἡ τοῦ τί ἐστὶν ἐξερεῦνησις) und dem „Bekenntnis, dass er ist“ (ἡ τοῦ ὅτι ἔστιν ὁμολογία), vgl. Basilius von Caesarea, *Adversus Eunomium* I 14 (SC 299, 224 Sesboué/de Durand/Doutreleau) in der Anknüpfung an Hebr 11,6. Diese Passage geht der Unterscheidung zwischen τί ἐστὶ und ὅπως ἐστὶν in Basilius von Caesarea, *Adversus Eunomium* I 15 unmittelbar voran. In Pseudo-Basilus, *Adversus Eunomium* V (PG 29, 749B) steht dagegen τὸ εἶναι und τὸ τί εἶναι zusammen gegen πῶς εἶναι (vgl. oben Anm. 141).

¹⁴⁴ Vgl. *Cant.* 6 (GNO VI, 183,1–3 Langerbeck).

¹⁴⁵ *Abl.* (GNO III/1, 56,22–57,2 Müller).

angeben (ἐν τῷ πῶς εἶναι), d.h. „gezeugt“ oder „ungezeugt“.¹⁴⁶ Die hier angeführte Begriffsreihe von „Sein“ (τοῦ εἶναι), „welcher Art“ (τὸ ποῖον) und „wie“ (τὸ πῶς) mag an die ersten drei stoischen Kategorien erinnern. Diese Ähnlichkeit ist, wie bereits gesagt, meines Erachtens jedoch nur scheinbar. Durch eine Rückführung des πῶς εἶναι auf das stoische πῶς ἔχον (die Disposition in einer bestimmten Lage) würde nämlich die Bedeutung der kappadozischen Kategorie missverstanden. Nach allen angeführten Stellen aus der Polemik gegen Eunomius, wie sie Pseudo-Basilios (Apollinarius?), Basilios und Gregor geführt haben, ebenso wie nach Gregors *Ad Ablabium* scheint die πῶς-ἐστὶ-Aussage vor allem oder ausschließlich die Abstammungsrelation als Antwort auf die Frage ὅπως ἐστίν; zu bezeichnen, d.h. die Bestimmung „wie ein Wesen seine Existenz erhalten hat“ (ὁ τρόπος τῆς ὑποστάσεως) bei Basilios.¹⁴⁷

Die Hypostasen sind nach Gregor jedenfalls durch ihren Ursprung (oder seine Absenz), d.h. durch ihr πῶς ἐστὶ konstituiert, ohne dass dadurch ihre Natur (τί ἐστὶ) bestimmt oder differenziert wäre. Die Ursprungsaussagen (z.B. die Ungezeugtheit) geben nicht die Natur an, sondern beschreiben den Unterschied zwischen den Hypostasen.¹⁴⁸

Mit dieser Ausführung lehnt Gregor die Vorstellung des Eunomius von der „Ungezeugtheit“ als einer Definition der Gottheit ab und antwortet zugleich für Ablabius auf den Einwand, dass die Singularaussagen von Gott „den Begriff der Hypostasen in dem Gemeinsamen der Natur auflösen“.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Vgl. *Eun.* II 386 (GNO I, 339,3–7 Jaeger). Ähnlich die Unterscheidung zwischen den Aussagen τοῦ εἶναι und πῶς εἶναι (als Beispiel dient wiederum die Eigenschaft „ungezeugt“, die vom Wesen unterschieden ist) in *Eun.* III 5,60 (GNO II, 182,11–13 Jaeger). In *Adversus Eunomium* V (PG 29, 749C) kommen die Bestimmungen „wie etwas ist“ (τὸ πῶς εἶναι τι) und „dasjenige selbst, was ist“ (αὐτὸ ἐκεῖνο ὃ ἐστίν) vor, ferner auch „welcher Art es ist“ (ὁποῖον εἶναι) und „was es ist“ (τί εἶναι); zur Verfasserschaft dieses Buches vgl. oben Anm. 141.

¹⁴⁷ Vgl. Basilios von Caesarea, *Adversus Eunomium* I 15 (SC 299, 226,33 Sesboüé/de Durand/Doutreleau); ähnlich auch Basilios von Caesarea, *Epistula* 235,2 (CUFr, Lettres 3, 45,8 Courtonne).

¹⁴⁸ *Abl.* (GNO III/1, 57,2–7 Müller). Es scheint deswegen nicht präzise zu sagen, dass Gregor auch die Hypostasen für ganz unfassbar hält (so Ayres: „On Not Three People“ [siehe Anm. 7], 33f.). Unfassbar, weil unbestimmt, bleibt die Natur oder das Wesen, die hier mit τί ἐστὶ umschrieben werden; die Hypostasen werden dagegen durch ihre Abstammungsrelationen, d.h. durch ihr πῶς ἐστὶ, bestimmt.

¹⁴⁹ *Abl.* (GNO III/1, 57,6f. Müller): [...] ἐν τῷ κοινῷ τῆς φύσεως τὸν τῶν ὑποστάσεων λόγον συντήκειν [...].

6. Schluss

Die Abhandlung *Ad Ablabium* bietet trotz ihrer Kürze und unter Verzicht auf differenzierte technische Terminologie doch eine gewisse Zusammenfassung der Trinitätslehre Gregors, indem sie seine Vorstellung von einer grundsätzlich unbegrenzten, dennoch in ihren Hypostasen strukturierten und dank dieser Tätigkeiten auch erkennbaren Gottheit entfaltet.

Die göttliche Natur ist für Gregor vor allem unbegrenzt, d.h. von allen Bestimmungen frei (wie das Gold von allen individuellen und akzidentiellen Bestimmungen frei ist, und wie die Bezeichnung „Mensch“ keinen Einzelnen bestimmt). Diese Natur subsistiert jedoch nicht anders als in ihren Hypostasen (wie das Gold immer ein goldenes Ding ist, und wie die menschliche Natur immer nur in denen subsistiert, die zu ihr zählen). Die einzelnen Hypostasen werden durch ihre Charakteristiken, d.h. durch ihre Abstammungsrelationen, konstituiert (wie die goldenen Münzen durch ihre individuelle Umgrenzung und durch das Zusammenkommen der akzidentiellen Bestimmungen konstituiert werden, oder wie der Einzelne durch seinen Eigennamen aus der Menge hervorgehoben wird). Diese Differenzen machen die Hypostasen zu etwas Bestimmtem, sodass sie, anders als die unbegrenzte Natur, deutlich voneinander unterschieden und im Plural gezählt werden können (ähnlich wie die goldenen Münzen und die einzelnen Menschen im Plural gezählt werden können). Erst diese differenzierten Hypostasen (nicht die unbegrenzte Natur selbst) üben auch die göttliche Tätigkeit aus, anhand derer die Gottheit erkannt wird. Diese göttliche Tätigkeit (im Unterschied zur menschlichen Tätigkeit) geschieht in einer völligen und zeitlosen Einheit der Hypostasen und wird daher auch im Singular ausgesagt (wie auch der Kollektivname in seiner Singularform von mehreren Einzelnen ausgesagt wird).

Wie wir gesehen haben, wird die anthropologische Analogie durch Gregor selbst vielfach relativiert, zum einen durch die „goldene Metapher“, die plastisch die Unbegrenztheit der göttlichen Natur illustriert und zusammen mit dem Beispiel der Kollektivbezeichnung die Singularaussagen über die Natur verständlich macht, zum anderen durch Gregors Ausführungen von der Tätigkeit, in der sich die menschlichen Personen von den göttlichen Hypostasen deutlich abheben. Während die menschlichen Personen ihre Tätigkeit je einzeln und unterschiedlich ausüben, ist die göttliche Tätigkeit eine einzige und zeitlose, wenn auch strukturierte Bewegung. Weil „Gottheit“ eine Aussage gerade von

der Tätigkeit ist, erscheint nach *Ad Ablabium* zwischen der Gottheit und dem Menschengeschlecht vielmehr eine grundsätzliche Unähnlichkeit als eine Ähnlichkeit zu bestehen.

Alle Metaphern, die Gregor in seiner Schrift anführt—die berühmte anthropologische, die viel weniger bekannte „goldene“ und das Beispiel der Kollektivbezeichnung—ergänzen und korrigieren einander, ohne dass jedoch eine von ihnen die Gottheit wirklich fassen könnte. Gregor sagt in seiner Abhandlung weder, dass die Gottheit eine Art und die Hypostasen ihre Einzelwesen seien, noch dass die Gottheit ein Stoff und die Hypostasen aus ihr abgesondert seien. Ebensov wenig behauptet er, dass die Natur eine Sammlung der an ihr partizipierenden Einzelwesen sei. Trotzdem können wir vielleicht aus diesen ungenügenden Metaphern und ihrer überraschenden Verbindung etwas von der Gottheit begreifen: vor allem ihre Einheit und ihre Unbegrenztheit. Nach der theologischen Hermeneutik Gregors, wie sie in seinen anderen Schriften entwickelt wird, müssen wir ja mehrere, manchmal auch entgegengesetzte Bilder und Aussagen zu Hilfe nehmen, die einander relativieren,¹⁵⁰ weil gerade das ständige Finden und Verlassen der einzelnen Bilder der Weg des diastematischen Menschen zur unendlichen Gottheit ist.¹⁵¹

*Appendix: Die Gliederung der Schrift Ad Ablabium:*¹⁵²

1. Der Prolog (37,1–14)
2. Die Frage: Wenn nicht nur der Vater, sondern auch der Sohn und der Heilige Geist Gott sind, warum sollen wir nicht von drei Göttern sprechen, wie wir von „drei Menschen“ reden? (38,1–39,13)
3. Eine einfache Antwort: Es soll eine Ähnlichkeit mit dem heidnischen Polytheismus vermieden werden (39,14–40,4)
4. Der „Mensch“ als eine Bezeichnung der Natur wird nur durch einen ungenauen Sprachgebrauch im Plural benutzt (40,5–42,3)
5. Die Namen der Gottheit bezeichnen nicht die Natur, sondern die Tätigkeit (42,4–44,16)

¹⁵⁰ *Eun.* II 145 (GNO I, 267,21–26 Jaeger); *Cant.* 5 (GNO VI, 139,6–9 Langerbeck).

¹⁵¹ *Cant.* 12 (GNO VI, 352,15–17 Langerbeck).

¹⁵² Die angegebenen Seiten- und Zeilenzahlen richten sich nach der GNO-Edition: *Gregorii Nysseni Opera dogmatica minora*, Bd. 1, edidit Fridericus Müller. Gregorii Nysseni Opera III/1 (Leiden: Brill, 1958).

- a) Die der Gottheit gegebenen Namen bringen zum Ausdruck, was von der göttlichen Natur eingesehen wird, nicht sie selbst (42,13–44,6)
- b) Der Name „Gottheit“ bringt die schauende Tätigkeit zum Ausdruck (44,7–16)
- 6. Die Tätigkeit ist allen göttlichen Personen gemeinsam, daher werden ihre Bezeichnungen im Singular angeführt (44,17–52,12)
 - a) Die schauende Tätigkeit wird in der Bibel von allen drei Personen ausgesagt (44,17–46,2)
 - b) Von mehreren menschlichen Personen, die eine gemeinsame Tätigkeit ausüben, wird im Plural gesprochen (46,3–47,3)
 - c) Die göttlichen Personen wirken zusammen, daher wird von ihnen im Singular gesprochen (47,4–48,8)
 - d) Die Beispiele der gemeinsamen Tätigkeit der drei göttlichen Personen: die Gabe des Lebens und das Gericht (48,9–50,12)
 - e) Die göttliche Tätigkeit nimmt im Vater ihren Ursprung, geschieht durch den Sohn, und wird im Heiligen Geist vollendet, beinhaltet jedoch keinen Abstand (50,13–52,2)
 - f) Von der Tätigkeit Gottes wird nicht im Plural gesprochen: ein Heiland, ein Gott (52,3–12)
- 7. Auch wenn der Name „Gottheit“ die Natur bedeuten würde, würde er nicht im Plural ausgesagt (52,13–55,20)
 - a) Die Unbegrenztheit der Gottheit (52,13–53,3)
 - b) Die Natur wird nicht im Plural ausgesagt: das Beispiel des Goldes (53,4–54,1)
 - c) Die Bibel spricht von den Menschen in der Pluralform nur aufgrund einer Ungenauigkeit der Sprache (54,1–24)
 - d) Der Ausdruck „Gott“ wird in der Bibel im Singular verwendet (54,24–55,20)
- 8. Die Aussagen über die Gottheit im Singular machen es nicht unmöglich, drei Hypostasen zu unterscheiden (55,21–57,13)
 - a) Die Unterscheidung der Hypostasen aufgrund des Begriffs der Ursache (55,21–56,10)
 - b) „Was es ist“ und „wie es ist“ (56,11–57,7)
 - c) Der Schluss (57,8–13)

GREGORY ON THE CHRISTOCENTRIC SIMPLICITY OF THE TRINITARIAN WORSHIP: THE CONTRIBUTION OF GREGORY OF NYSSA'S SHORT TREATISE *AD SIMPLICIUM TRIBUNUM*

ARI OJELL

1. Introduction

1.1. *Ad Simplicium, the least of the minor?*

Gregory of Nyssa's little Trinitarian treatise known as *Ad Simplicium de fide*¹ has traditionally not played an unrecognizable, but clearly a secondary role in research,² and thus also in the interpretation and understanding of Gregory's thought and his theological contribution.³

¹ Edition of Gregory's *Ad Simplicium: Gregorii Nysseni Opera dogmatica minora*. Pars 1, edidit Fridericus Müller. Gregorii Nysseni Opera III/1 (Leiden: Brill, 1958), 61–67.

² The most valuable, even if not too extensive, discussion concentrating on *Ad Simplicium* is provided by Thierry Ziegler: *Les petits traités trinitaires de Grégoire de Nysse: Témoins d'un itinéraire théologique (379–383)* (Diss. Strasbourg 1987), 218–229; as an integrated part of a larger argument concerning the minor Trinitarian works of Gregory, Ziegler's account rightfully represents the existing scholarly standard in the recognition of the source. The recent overview by Volker H. Drecoll: Art. Simpl: *Ad Simplicium, de fide*, in: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ed. by Lucas F. Mateo-Seco and Giulio Maspero, transl. by Seth Cherney. Supplements to *Vigiliae Christianae* 99 (Leiden: Brill, 2010), 678–680, is helpful, too, but is not purposed to extend the treatment of Ziegler. Thanks to internet, the most available introduction is provided by Richard McCambly together with his translation of the text, in: *The Gregory of Nyssa Home Page* (<http://www.sage.edu/faculty/salomd/nyssa/>). McCambly applies to the text some insight also from Gregory's other than distinctively Trinitarian sources.

³ It is revealing that none of the three introducers mentioned above have been able to supply their presentation with plenty of suggestions for further reading in previous research, where references to the text are by no means inexistent, but relatively rare and short. They are used—rather than in order to establish an argument—for a support of an argument which is made based on material in some other source, and more often the passing references to *Ad Simplicium* appear down in the notes than up in the corpus. Gregory's use of the Scripture and certain biblical passages like Amos 4:13 in *Ad Simplicium* have attained some especial attention, cf. e.g. Bernard Pottier: *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse: Étude systématique du "Contre Eunome" avec traduction inédite des extraits d'Eunome*. Série "Ouvertures" 12 (Namur: Culture et Vérité, 1994), 331—but one can hardly say that the treatise as a whole would have captured any great scholarly attention and provoked, thereby, much lively discussion

Undoubtedly, this is partly due to the almost astonishing brevity of the text. Of Gregory's "minor" dogmatic works, it is the shortest: it is only reasonable not to expect too much from such a short presentation. More remarkably, however, *Ad Simplicium* might easily be defined as the "least of the minor" based on the notion that it seems to make no special individual contribution in comparison to Gregory's other Trinitarian works.⁴ It repeats in a straightforward manner some of the author's former arguments and notions concerning the tri-unity of God from the viewpoint of the divinity of the Son and the Holy Spirit, rather than aiming at developing them further: the themes presented in *Ad Simplicium* are more elaborately discussed elsewhere.⁵ Moreover, the text is silent about and brings no light to the formal philosophical questions concerning the relation between οὐσία and ὑπόστασις. It thus gives us no good access to the philosophical presuppositions that underlie Gregory's theological convictions. This is not an insignificant aspect: the text provides little help for resolving the interesting question that largely dominated the discussions of the twentieth century Gregory research, concerning the philosophical influence in Gregory. The most intensive and careful attention has been directed elsewhere,

to further our shared understanding of the especial character of the source and its contribution.

⁴ The opening sentence of McCambly's introduction (see note 2) well describes, I think, the prevailing scholarly attitude toward the text: "This brief treatise addressed to the Tribune Simplicius contains nothing especially revealing with regard to the thought of Gregory of Nyssa."

⁵ According to Ziegler: *Les petits traités trinitaires de Grégoire de Nysse* (see note 2), 218–229, as a source defending the equal divinity of the Son and the Holy Spirit with the Father, *Ad Simplicium* offers to the reader the essentials of Gregory's previous argumentation against Eunomius in an abridged form. But as such an abridgement, it must be remarked, Ziegler's evaluation of *Ad Simplicium* is very positive. He associates the text, above all, with *Refutatio Confessionis Eunomii*, and regards it as a mature work where the author has moved beyond the speculations of his earlier Trinitarian treatises. With a vision sharpened in the polemics, Gregory is now presenting his thoughts very effectively and persuasively—and masterfully, by a reasoning which is strictly submitted to the Scripture. He is even able to enclose his short presentation with an especial encore, a biblical view on the economy of salvation which underlines the roles of Christ and the Holy Spirit in the man's rebirth and salvation as a work of God. *Ad Simplicium* thus represents another kind of "tour de force" than his previous massive and highly speculative Trinitarian main work in four volumes. It fully exposes the remarkable exegetical skill of Gregory, to "enlighten the Scripture by the Scripture" in finding those precise elements that correspond with the doctrine of the economy of salvation. Ziegler's notion of Gregory's use of the Scripture in the dogmatic argumentation is based on the suggestions of the important study by Mariette Canévet: *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique: Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu* (Paris: Études Augustiniennes, 1983), especially 268–273.

but not to a source like *Ad Simplicium*. Hence the discussion of the significance or the individual contribution of this particular source is far from being closed: it is no exaggeration to say that it has never been properly held.⁶

1.2. *The objective and some methodological remarks*

In the following introduction to the source, I shall examine it from the viewpoint of its possible special contribution. The simple presumption behind my endeavours is that any text should make a contribution according to its own purpose, not, for example, according to the reader's expectation. Most attention in the following will be thus given to the question of the purpose of the text. It is not immediately obvious in the case of *Ad Simplicium* because the text has not got an introduction—which, we believe,⁷ has got lost in the process of transmission.⁸

I have found it helpful to approach the text through the title variants that have been attached to it in the different manuscripts collated by F. Müller in his edition of the text in the *Gregorii Nysseni Opera* (GNO). The title is always our first contact with the contents and the intended purpose of the text. Seldom, if ever, the title reveals everything the reader will find inside the text. Nevertheless, the title prepares the reader's understanding for the text by offering him a helpful starting-point. Even if the title is not original but a suggestion of some later editor, it still functions as such, because the title seeks to correspond with the contents and, by its part, manifest the (supposedly original)

⁶ Ziegler's treatment of *Ad Simplicium* might thus be considered as an opening of a discussion which is still for us to be had—and which I hope my following treatment will be able to stimulate.

⁷ But cp. Ziegler: *Les petits traités trinitaires de Grégoire de Nysse* (see note 2), 220, who does not seem to see (or at least does not confront with) any particular problem of "missing introduction." Instead, he simply states that as an introduction, Gregory refutes with the aid of Ps 80:9 LXX two fundamental axioms of Arian theology.

⁸ Cf. Johannes Quasten: *Patrology*. Vol. 3: The golden age of Greek patristic literature, from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon (Utrecht: Spectrum, 1963), 260. From a letter, one would expect an "epistolary introduction" addressing, once more, the receiver as well as shortly the reason for the writing of the letter (i.e. a notion of the purpose of the text). So accordingly Silvas: *Gregory of Nyssa, The Letters*, introduction, translation and commentary by Anna M. Silvas. Supplements to *Vigiliae Christianae* 83 (Leiden: Brill, 2007), in cases when the MS tradition has not transmitted introductions or conclusions of Gregory's letters to us, supposes that they have probably got lost. This is not an unreasonable supposition—but *Ad Simplicium* might be exceptional in this respect.

purpose of the text. Sometimes the “first instruction” which the title provides, is very subtle and easy to miss—but it can make a difference whether some text before our eyes is purposed to be for something or against something.

These notions would be particularly important when approaching a text from such a methodological writer as Gregory of Nyssa. His own method, both as a reader and as a writer of a text, known as ἀκολουθία,⁹ “following up the sequence,” was centrally based on reflecting and identifying the purpose, the aim and the principles determining the sequences of the text under the labour.¹⁰ When examining Gregory’s texts, it is good to keep in mind that it is not likely that he is writing just spontaneously or according to a mere intuition, but purposely according to some sort of a plan how his aim is to be run to its goal in a proper sequence, under the given principles. When reading Gregory’s *Ad Simplicium*, we managed to identify the purpose of the text, we should be very close in finding from it a sequence to follow towards an end which corresponds with the author’s aim. A rational discourse does not only display thoughts: behind thoughts there is intention.

2. *The manuscript tradition*

2.1. *The three “traditional approaches”*

Apart from the possible missing introduction and conclusion, the text of Gregory’s short address to some otherwise unknown tribune Simplicius¹¹ has been well preserved in several medieval manuscripts.

⁹ Notice how in the introduction of *De virginitate* (i.e. already in his first known work) Gregory immediately on the first words of the first line of his text announces the purpose of his treatise (*Virg.* [GNO VIII/1, 247,1 Cavarinos]): Ὁ μὲν σκοπὸς τοῦ λόγου ἐστίν [...] and then makes clear the sequence of his thoughts in the presentation which will follow, by providing the reader a disposition of his presentation in a form of a list of the order of his arguments. *Virg.* (GNO VIII/1, 247–251 Cavarinos). On Gregory’s method, cf. Jean Daniélou: *L’Être et le Temps chez Grégoire de Nysse* (Leiden: Brill, 1970), 18–50. Cf. also the recent account of Hubertus Drobner: “Gregory of Nyssa as a Philosopher: De anima et resurrectione and De hominis opificio,” *Dionysius* 18 (2000), 69–101.

¹⁰ For a good overview on the scholarly discussion after Daniélou’s notice of the central methodological significance of ἀκολουθία in Gregory, cf. Ronald Heine: *Gregory of Nyssa’s Treatise on the Inscriptions of the Psalms: Introduction, translation and notes*. Oxford Early Christian Studies (Oxford: Oxford University Press, 1995), 9.29f.

¹¹ Drecoll: *Art. Simpl. Ad Simplicium, de fide* (see note 2), 678.

F. Müller's edition collates altogether nine codices plus the vulgate text of the Paris edition of 1638 (republished in Migne's *Patrologia Graeca* [PG]). The Latin title by which the text is designated following the GNO edition, is *Ad Simplicium de fide*. This corresponds with the Greek master-title of the text given by Müller, who is based upon the good support of three manuscripts. The title under which we normally approach the text thus informs us that it is written "to Simplicius on faith". In both GNO and PG editions, however, we are also given a second title to pay attention to. Four manuscripts suggest a title which is more manifestly Trinitarian in character, informing us that the text is written "to the tribune Simplicius on the Father, Son and Holy Spirit". The significant identification of Simplicius as a tribune is present also in the third variant of the title (addressed by Müller in the notes): one manuscript introduces the text with an immediate polemical attachment by a title "to the tribune Simplicius against arians, anomoians and pneumatomachians." The three variants are by no means in any serious contradiction to each other. Nevertheless they represent three notably different traditional points of departure to one and the same text.¹²

We have no way of knowing for certain what Gregory actually wrote as the title of his treatise. Surely Gregory himself did not propose three different titles: they all cannot be original. Perhaps none of them is—but on the other hand, one of them might be. None of the variants would be downright wrong or totally unjust: they all validly relate to the contents in their own way. The notice we can make is that two of the variants indicate that Gregory has accepted a positive undertaking, to write about something, either about "faith" or about "the Father, Son and Holy Spirit"—without any necessary attachment to some presently acute polemical situation. One of the variants does suggest an immediate polemical attachment. Thereby Gregory's undertaking would be negative, when writing against something, or rather against somebody, namely the "arians, anomoians and pneumatomachians."

¹² It must be made clear that the intention which defines my approach is not to compare which one of the manuscripts would be the "finest piece" or the "most reliable" as an edition. In initial reliance to Müller's edition as the best available to be followed when discussing the text, I only acknowledge how, in practise, the text has been approached and understood as this fact is manifested by the different title variants of the manuscript tradition.

2.2. *Ad Simplicium: a treatise addressed to a tribune*

What we almost can be sure about is that it is Gregory who originally introduced Simplicius as a tribune. It is hard to imagine, namely, that some later editor would have come up with such an unusual title as τριβούνος for Gregory's addressee—as difficult as to further decide, what would have been the editor's motive for such an extraordinary addition. So we can assume that “tribune” appears either in the original title of the text or in the original introduction that both are missing today. When it comes to the latter option, the fact remains that none of the many codices from different families (which in other aspects have preserved and transmitted the text relatively well under the authorship of Gregory), knows anything about the introduction. As far as we are able to say, based on the textual evidence, it is as if it had always been “missing”: we need to be prepared for the possibility that an introduction never existed. This would mean that Simplicius is mentioned as a tribune nowhere else but exactly on the title of Gregory's original script. And because there is no greeting or other preparatory words, it would seem that *Ad Simplicium* is, in fact, no ordinary letter to someone—that is, it is not even intended to be a personal letter at all.

This, again, would have some important implications. More important than the actual person of Simplicius would then be what the addressee represents or stands for. The text of *Ad Simplicium* would be deliberately handed out to a wider audience, not accidentally, but for some specific reason and according to a plan. It would even be irrelevant whether that particular individual the text is formally addressed to actually exists or not. The person might well be out there,¹³ but above all the person has a role to play, as the “icon” for the audience's self-identification through this figure¹⁴—in the same manner as

¹³ But as a historical figure, he might as well not. As A. Spira has pointed out (Andreas Spira: “Introduction,” in: *The Biographical Works of Gregory of Nyssa: Proceedings of the Fifth International Colloquium on Gregory of Nyssa* [Mainz, 6–10 September 1982], ed. by Andreas Spira. Patristic Monograph Series 12 [Cambridge (Massachusetts): 1984], 3): “To an ancient author [...] the factual [historical] truth is of no interest unless it may serve him as an example to illustrate a moral truth.” For an ancient author like Gregory, Simplicius may “truly exist” in the moral sense in reference to many individuals, even if he did not exist as some particular historical individual Gregory knew.

¹⁴ Despite of its brevity, *Ad Simplicium* has traditionally enjoyed its prestige as one of Gregory's dogmatic treatises. That it is not to be read simply as an ordinary let-

Origen interprets the addressee of the evangelist Luke's Gospel-letter named "Theophilus" representing each and every one who is beloved by God.¹⁵

What I suggest, then, is that in the case of Gregory's writing to Simplicius, instead of reading the heading "To the tribune Simplicius" just as an ordinary address of a letter, it might be wise to approach it as a proper title of a small treatise, i.e. as something that already manifests the purpose of the text, whether or not the title further continues by a presentation of some particular theme. It is not absolutely necessary to doubt the actual existence of an addressee—but what really matters is that we are made to know that the addressee is a tribune. What tribune? Why a tribune?

3. *The tribune Simplicius*

3.1. *Simplicius, the military tribune*

The word "tribune" as the title of Simplicius and the representative of Gregory's target group, can most likely be understood in the particular sense of "military tribune".¹⁶ The immediate "wider audience" of the treatise would then be the Christians serving in the military. People

ter, might be a piece of information that the manuscript tradition has silently well preserved, since there are, in fact, pieces among his letters that could well be counted among his dogmatic treatises whereas they have not, even in cases when being far more detailed in discussing the same themes as *Ad Simplicium* does, cf. Silvas (ed.): *Gregory of Nyssa, The Letters* (see note 8), 59f., offering the letters 3, 5, 24, 32, 33 and 35 as examples. My point is that even as the line between a letter and a treatise is not very clear-cut or necessarily telling of the theological weight the texts carry, when one realizes what might be the original genre of some writing, one is in a better position to appreciate its peculiarities, and closer to discern its purpose and the motive behind its composing.

¹⁵ Cf. *Origen, Homilies on Luke: Fragments on Luke*, translated by Joseph T. Lienhard. The Fathers of the Church 94 (Washington: Catholic University of America Press, 1996), 9: "Some one might think that Luke addressed the Gospel to a specific man named Theophilus. But, if you are the sort of people God can love, then all of you who hear us speaking are 'Theophiluses', and the Gospel is addressed to you." Gregory was a seeker of biblical models or "types." Origen's idea concerning the intention of the evangelist Luke, behind his naming of the receiver of his Gospel-letter as "Theophilus," may well have been very relevant and instructive for Gregory's idea of letters as a form of Christian literature and the variety of possibilities it provided.

¹⁶ The New Testament knows "military tribunes" as *χιλίαρχοι*, cf. John 18:12 and Acts 21:33–24:7. For Gregory's contemporary description of the *officium tribuni militum*, cf. Flavius Vegetius Renatus, *Epitoma rei militaris* II 12 (from 390 AD) (BSGRT, 72,328–72,341 Önnersfors). For Gregory's significant acknowledgement and use of

who could immediately identify themselves through the figure of the “tribune Sincipius,” acted as commanding officers¹⁷ in the Roman army¹⁸: during the Emperor Theodosius’s time, *tribunus* “seems to have been most commonly used as a general title for officer”¹⁹—and it is in this “general sense,” perhaps, that it is best for us to understand the title as Gregory applies it to his addressee. Something, however, must be said about the more precise indications of the title.

During the course of the history of the Roman military, the tribunes had variable kinds of duties both administrative and tactical; their role particularly as staff officers became more and more important in the imperial army, along with a loss of their distinctively administrative duties.²⁰ Of particular interest for us now is the fact that the tribunes traditionally had a central role in the realization of the religious aspects of the Roman military.²¹ As commanding officers of high rank, first of all, they represented something that may be called “regimental corporate identities”: according to Olivier Stoll, the person of the officer was “representing his unit as ‘bearer’ of the emperor cult and state religion”.²² Most importantly, the tribunes had traditionally acted as

military ranks in his very central Trinitarian argumentation, cf. *Eun.* I 308 (GNO I, 177,19–118,11 Jaeger).

¹⁷ Pat Southern: *The Roman Army: A Social and Institutional History* (Santa Barbara [California]: ABC-Clio, 2006), 256f., points out that “the officers of the late Empire are not as well known as those of the legions and auxiliary troops of the pre-Diocletian army”—nevertheless, *tribunus* was one of the most common titles: the highest ranking tribunes served in the cavalry guard units (*scholae*) and others commanded units of the field army or the frontier troops. Southern provides a very accessible introduction to the organizational structures of the Roman army, cf. e.g. the helpful appendix “Rank Structure in the Roman Army” on page 331–334.

¹⁸ For most recent discussions in the manifold issues relating to the Roman military throughout its history, cf. the articles collated in Paul Erdkamp (ed.): *A Companion to the Roman Army* (Malden [Massachusetts]: Blackwell, 2007). A.D. Lee: *War in Late Antiquity: A Social History* (Malden [Massachusetts]: Blackwell, 2007), is also highly relevant recent study: among many other things—besides, for example, investigating the relation of the army and the warfare with the Christian religion (on page 176–211)—it provides an interesting discussion concerning the interaction between military and non-military elites, largely based on letters the Christian bishops sent to military officers (cf. page 153–163).

¹⁹ Stephan Williams and Gerard Friell: *Theodosius: The Empire at Bay* (London: Batsford, 1994), 209 note 36.

²⁰ Cf. Kate Gilliver: “The Augustan Reform and the Structure of the Imperial Army,” in: Erdkamp (ed.): *A Companion to the Roman Army* (see note 18), (184–200) 190.

²¹ For these aspects, cf. Oliver Stoll: “The Religions of the Armies,” in: Erdkamp (ed.): *A Companion to the Roman Army* (see note 18), 451–476.

²² Stoll: “The Religions of the Armies” (see note 21), 461. Vegetius (see note 16) underlines the significance of the example of the tribunes in discipline and military training.

the administrators of the recruits' service oath.²³ This military oath was called *sacramentum*.²⁴ as an oath of allegiance to the emperor, it abided the recruit to "the regulated official army religion, comprising the emperor cult and the cult of the state gods".²⁵ The Constantinian turn brought about a change in the form of the service oath: it "now included the invocation of the holy trinity," writes Oliver Stoll, when pointing out that it is only the reign of Theodosius (379–395) that is "generally regarded as a turning point in the breakthrough of Christianity also within the army," with its "executive measures [that] aimed at making Christianity the sole religion and displacing pagans from public office".²⁶ In 8 November 392, Christianity was declared a State religion—and eventually in 416 "pagans were formally excluded from military service".²⁷

Some concrete actions for the Christianization of the Roman army hence began to take place under the reign of Theodosius—when at the same time, Gregory was officially appointed by an edict of Theodosius

²³ Cf. Southern: *The Roman Army* (see note 17), 134 and Nathan Rosenstein: "Military Command, Political Power, and the Republican Elite," in: Erdkamp (ed.): *A Companion to the Roman Army* (see note 18), (132–147) 136. The historian Polybius (ca. 203–120 BC), in *Historiae* VI 21 (BSGRT, vol. 2, 267,3–268,8 Dindorf/Buettner-Wobst) describes how, in the Republican army, "tribunes belonging to the several legions muster their men; and selecting one of the whole body that they think most suitable for the purpose, they cause him to take an oath that he will obey his officers and do their orders to the best of his ability. And all the others come up and take the oath separately, merely affirming that they will do the same as the first man." Livy (59 BC–17 AD), in *Ab urbe condita* XXII 38 (BSGRT, 109f. Dorey), tells us that, later on, the previously "voluntary covenant was changed into a formal oath taken before the tribunes." Southern: *The Roman Army* (see note 17), 134 says that the military oath "seems to have remained remarkably similar throughout the centuries from the Republic to the late Empire": the major change had been that at some point it had been "heavily Christianized, so the recruits swore by God, Christ and the Holy Spirit, and by the majesty of the emperor to perform what the emperor commanded, to brave death in the service of the state, and not to desert." Cf. the description of the military oath by 390 in Flavius Vegetius Renatus, *Epitoma rei militaris* II 5 (BSGRT, 60,161–62,177 Önnersfors). It is not known which emperor in fact introduced the change, but because Vegetius describes the oath simply as a "matter of fact" and not the "most recent novelty," the Christianization of the oath, I think, could not have been taken place as late as during the reign of Theodosius. Cf. the discussion in Lee: *War in Late Antiquity* (see note 18), 184.

²⁴ Hence Tertullianus, who as a pre-Constantinian writer strictly objected any Christian participation in the army, writes in *De idololatria* 19,2 (CChr.SL 2, 1120,14f. Reifferscheid/Wissowa): *non convenit sacramento divino et humano* ("there is no agreement between the divine and the human 'sacramentum'").

²⁵ Stoll: "The Religions of the Armies" (see note 21), 461.

²⁶ Stoll: "The Religions of the Armies" (see note 21), 473.

²⁷ Stoll: "The Religions of the Armies" (see note 21), 473.

as one of the “standard bearers” of Christian orthodoxy.²⁸ It is not unreasonable to think that the bishop of Nyssa represented one of the key persons that were consulted in the issues relating to the Christianization of the Roman military—which began at the time when the office of the “military chaplains” was still unknown,²⁹ and would have been, in fact, still even objected by Fathers like Gregory of Nyssa.³⁰ In any case, when Theodosius made Christianity the official state religion, suddenly all Roman soldiers became officially Christians, who most certainly were—then at the latest—in need of instruction what they were supposed to represent. At least the officers as “corporate identities” and supervisors of the army religion had to have some idea, to begin with. Did Gregory ever write anything to meet the particular issue of the “Christianization of the military,” or, to put it more modestly and sympathetically, the issue of “Christian instruction of the soldiers”? Surely, the tribunes would have represented a relevant “channel” for the attempt, one of the most central target groups to be well informed in the basics of the orthodox Christian teaching. They could have been trusted with the distribution of the basic Christian instruction, contained in a short letter such as Gregory’s “to the tribune Simplicius.” Whatever this might have more precisely meant, is not easy to say with certainty—but perhaps the military oath invoking the Holy Trinity represented one somewhat natural occasion for providing a basic instruction.

In fact, “Christianization” would be too strong a word to describe Gregory’s probable motivation to write a text for the religious instruction of the soldiers. The date of the writing of the *Ad Simplicium* must

²⁸ Cf. *Codex Theodosianus* XVI 1,3 (SC 497, 116–118 Mommsen).

²⁹ According to Stoll: “The Religions of the Armies” (see note 21), 473, evidence for the especial office of military chaplains can be found from fifth century onwards. But we must not think that Gregory would have expected the tribunes to act either as some kind of “little bishops” in front of the troops or even as much as “military chaplains” before their actual existence—most certainly not! But according to the duties of their office, the tribunes could well have acted as the appointed supervisors who possessed a due measure of official authority of immediate judgement in the religious affairs of their unit.

³⁰ A balanced introduction to the early Christian attitudes toward the war and military service before and after the Constantinian turn is Louis J. Swift: *The Early Fathers on War and Military Service*. Message of the Fathers of the Church 19 (Wilmington: Glazier, 1983). Swift’s notions of Basil’s positive attitude toward the possibility of a Christian serving in the army (page 93–95) without compromising his faith—‘on rare occasions even with sanctity’—would apply to his brother Gregory as well. But they still regarded military service inappropriate for the clergy.

be, actually, considerably earlier than the laws of Theodosius from early 390s, culminating in the declaration of Christianity as the sole State religion with no compromise. Hence the use of Gregory's text could not have rested merely "officially" and obligatorily on the shoulders of all tribunes but of those who for their personal Christian faith (or perhaps, in some individual cases, for the reason of fidelity to their own oath and its implications) were willing to see trouble for the cause of Christianity. In other words, Gregory's instruction did not meet an indifferent audience in the military context but a receptive one—and even if the particular "tribune Simplicius" did not exist, there probably were several tribunes with whom Gregory had discussed about the situation in the military context, and what to do about it, especially when meeting them in Constantinople.

All and all, the soldiers represented no small or insignificant audience. Christianity was spreading through people who travelled much, as, for example, the soldiers did. How the Christian soldiers reflected their faith amongst themselves and how they told about it to the people they met during their travels, was no irrelevant matter from the viewpoint of the final success of orthodoxy. Gregory acknowledged the existence as well as the significance of this particular group of Christians. The reason for his sensitivity in this particular matter lies in his family tradition, the veneration of the forty martyrs of Sebasteia: their immense admiration was something that Gregory soaked already in his mother's milk.³¹ The martyrs were Christian soldiers in the Roman army who were cruelly tortured to death because they refused to compromise their faith by declining into an idolatrous act of offering to "demons," to alien gods. Gregory wrote two sermons concerning these Christian soldiers and martyrs³²—and a sermon in the praise of the blessed martyr Theodore,³³ who also was a soldier in the Roman army and faced a destiny which was similar to that of the forty martyrs. One can easily comprehend how natural it would have been for Gregory to take concern for the Christian soldiers, by owing them a treatise, in order to make sure they were well fed and armed in their faith in Christ and the Holy Trinity. And again it is important to realize, that the military audience of Gregory's treatise-letter consisted not of the

³¹ Cf. Silvas (ed.): *Gregory of Nyssa, The Letters* (see note 8), 6f.

³² *Mart. Ia* and *Mart. Ib* (GNO X/1, 137–156 Lendle); *Mart. II* (GNO X/1, 159–169 Lendle).

³³ *Theod.* (GNO X/1, 62–71 Cavarnos).

indifferent, even reluctant “official Christians,” “converted” (later) by Theodosius’ edict. Instead, by letter of Gregory the already committed orthodox Christians serving in the military were receiving valuable new supplies they much desired—and it was, in the end, the welfare and good “fighting morals” and “sufficient supplication” of these people upon whom the final success of Gregory’s instruction rested: their motivation and inviting example were most crucial from the viewpoint of the end of turning the heretics to side with the orthodox as well as the end of converting people from the pagan quarters.

In many ways, when one comes to think of it, *Ad Simplicium* would be very suitable for military purposes. Imagine a military tribune reading the opening words of the text of “to the tribune Simplicius”:

God commands us through his prophet to believe in no recent God and not to worship any foreign God!³⁴

Is this not the most impressive and effective way to begin a “military document”? The first words of the text break the silence as if it was “the order of the day” from the commander-in-chief which the soldier is listening to. Indeed: the soldier is receiving an order from the true Commander of all Christians, the one true God of all creation. The letter begins by a declaration of “the universal order of religious worship” as an extension of the first commandment of the Decalogue. Being authorised by God, the commandment stands in no need of excuse—or some preceding introduction, to that matter: it would only lame the effect. The order is clear, and it comes first: the reflection of its consequences will follow.

The text as a whole would work fine as a kind of a “tribune’s manual” for the religious instruction of the soldiers.³⁵ In a military context, the brevity and straightforwardness of the text would be considered as no shortcoming but a great and unmistakable merit. The text is quick to copy and the copy easy to carry while travelling. It is short enough

³⁴ Brian DuVick’s translation is quite adequate, but it should be noticed, that the verb πιστεύω does not actually yet occur in the very opening sentence of the treatise even though it, too, follows soon after in the third. The verb προσκυνέω defines the first sentence quoting Ps 81:10—and this may carry some significance, as we shall later see.

³⁵ To say the least, for the purpose of the tribunes’ supervision of the religious aspects of the military living and army discipline—for example in possible cases of sudden conflicts between the soldiers, requiring ability and sufficient insight to judge.

even to memorise, not necessarily word by word but point by point: the text is particularly useful exactly because it presents in brief the “major points of defence” of the orthodox Trinitarian faith and worship, in connection with the adversaries’ “major weapons of offence” against the orthodox teaching. The text is very practical in character, because it “simulates” the several situations of confrontation with the adversary: it provides immediate “knowhow” for handling the situations of verbal conflicts.

The fact that the text is addressed to a tribune most probably reveals to us one relevant, even central, context of reception for Gregory’s *Ad Simplicium*: the Roman military. However, the treatise might purposely have—and probably has—a double-edge. It is obvious that the physical military environment relates to the very substance of the text only accidentally: the accident can be removed without harming the substance. The text has nothing to do with the physical warfare in the colours of the Roman Empire. It totally intimates another kind of struggle of life and death, the most serious, the universal one, where the eternal destinies of the souls of the “soldiers” are on the line: it is the kind of fight of which the forty martyrs gave their ultimate visible testimony through their physical death, not as soldiers of the Roman army, but as “soldiers of Christ,” when they refused to compromise their faith in the face of the enemy through an act of idolatry. Accordingly, *Ad Simplicium* should not be approached only through the accident but more emphatically through its substance.

3.2. *Gregory’s notion of the spiritual warfare*

Military imagery is one of the most outstanding features of Gregory’s thought: the idea of spiritual warfare that all Christians are engaged with—in one way or the other—bridges between Gregory’s dogmatic and spiritual works.³⁶ We are talking about a pattern which derives from the several Old Testament narratives of wars and killings allegorically interpreted by Gregory—and also St. Paul has greatly contributed

³⁶ That is, should one find that there is some that meaningful distinction between them that it needed to be “bridged” somehow. I do not find there to be—but in any case, military imagery is one of those elements that manifest the coherency of Gregory’s spiritual vision of Christianity “siding” with the Good in the fight against the Evil. A good general introduction to Gregory’s idea of the spiritual warfare can be found from the eighth homily of his commentary on Ecclesiastes, naturally, when “a time for war” is commented upon. Cf. *Eccl.* (GNO V, 429f. Alexander).

in convincing Gregory that the use of military words and images is indeed appropriate and fitting when expressing Christian ideals.

There are clearly two major dimensions or aspects in Gregory's notion of the Christian spiritual warfare. There is, at first, the decision one makes for the victory of the "side of Christ" or "true religion"—and, secondly, the commitment to the fight on the side which brings the eternal victory. The first aspect initially constitutes the Christian fight in the context of religious worship, and the second aspect finally perfects the Christian fight in religious virtue. In the end, the initial "constituting" aspect of worship and the final "perfecting" aspect of virtue, make a perfect circle: the man is supposed to manifest Christ as the true virtue in thought, word and action all alike, to the glory of the one true God: the Holy Trinity of the Father, the Son and the Holy Spirit.

This two-dimensional structure is most manifest in *De vita Moysis* already in the beginning of the second part of the work (Θεωρία) when Gregory contemplates the meaning of Moses' killing of the Egyptian who oppressed the Hebrew.³⁷ Gregory identifies the event, significantly, as the "killing of the foreigner in worship".³⁸ We are to follow Moses' example—without, however, actually physically killing anyone. In the text "killing" stands for an absolutely uncompromised decision, not to allow anything except the logos of the "true religion" (θεοσέβεια) to lead our way in worship and virtue. One can picture Gregory's idea of the Christian spiritual warfare from two points of view, in "long shot" of the battle or in "close shot" of the individual in the middle of the fight.

- 1) In the "big picture," the "panorama," one can see there is a war between the two antagonists: the true religion and idolatry. In this war the man, meaning each person in human nature, represents the price of the battle. The person participates in this universal "fight over man" by choosing his side: he "makes the one with whom he sides the victor over the other," as Gregory writes.³⁹ When a person takes the side of the true religion, it is the true religion's victory—and death and destruction of idolatry.

³⁷ *Vit. Moys.* II (GNO VII/1, 37,8–38,6 Musurillo).

³⁸ *Vit. Moys.* II (GNO VII/1, 37,15–17 Musurillo).

³⁹ *Vit. Moys.* II (GNO VII/1, 37,20f. Musurillo).

- 2) In the “close shot,” where one can see the individual busy fighting for his life, the battle is that of virtue against vice (as the man’s inherent “civil war” between spirit and flesh):⁴⁰ when taking the side of true religion, the person simultaneously takes “his stand with virtue as with a kinsman and kills virtue’s adversary”.⁴¹ Being thus himself already won as “the price” (ἔπαθλον ἀγῶνος) on the side of the true religion, the person now fights for his price on the side of the true virtue, that is, on Christ’s side. The price would be eternal life in Christ—which, in fact, is already assured to the fighter on the side of the “true virtue” and the “true religion.” The person only has to stay faithful to his religion and commit himself to the virtuous fight against vice on the side of Christ.

The conflict between two opposing parties immediately reoccurs in the dispute between the two Israelites.⁴² Gregory interprets the event as the confusion and conflict caused by heretical opinions. The heresies are the most dangerous and challenging form of idolatry: the heretics give the false appearance of worshipping the one true God. In real they have left the evil enemy alive in their “erroneous reasonings that resist the truth.” Gregory notices that Moses had to flee from the conflict of the two disputing Israelites “to the greater and higher teaching of mysteries.” He could judge in such “domestic matters” only after the theophany of the burning bush, i.e. after his recognition of the Incarnation and his conversation with Christ.⁴³

Later on, Gregory points out that “religious virtue” is divided into two parts: one which pertains to the divine and one which pertains to right conduct.⁴⁴ Fighting against and protecting the people from

⁴⁰ This would be the “military attachment” of Gregory’s *De perfectione*, the non-identical twin work of *De vita Moysis*. While the infinite character of the soul’s progress in virtue as described in *De vita Moysis* applies in the case of each individual soul following Christ, not everyone is supposed to imitate every practical aspect of Moses’ life. Hence the opening question of *De perfectione* is relevant: how anyone can attain perfection? Cf. *Perf.* (GNO VIII/1, 173,1f. Jaeger). In the introduction of the work, Gregory paints before our inner eyes an image of a battleground of a civil war where the person has become an enemy to himself, being divided in two ways between virtue and evil: the victory of virtue causes the death of the adversary within the person who fights in the “army of true religion.” Cf. *Perf.* (GNO VIII/1, 179,22–181,15 Jaeger).

⁴¹ *Vit. Moys.* II (GNO VII/1, 38,1–3 Musurillo).

⁴² *Vit. Moys.* II (GNO VII/1, 38,6–15 Musurillo).

⁴³ *Vit. Moys.* II (GNO VII/1, 38,25–41,12 Musurillo).

⁴⁴ *Vit. Moys.* II (GNO VII/1, 88,5–12 Musurillo).

idolatry was central in the practical side of Moses' virtue. The same assignments would later apply to the leaders of the Church who serve God in the priesthood in their contemporary contexts. They lead the common fight of the Christians against the enemy whom they meet as one "army of the Lord".⁴⁵ Therefore, the leaders who in the "close shot" fight their "individual" war in virtue stand out also in the "general panorama" of the common war against idolatry. They are "soldiers of Christ" in that particular sense the title was originally applied by Paul to Timothy (2Tim 2:3) whom he was training in priesthood, the divine ministry.

As usual, Gregory's vision is very subtle and clear-sighted. A very important aspect of his notion of the Christian spiritual warfare is that—despite the fact that each and every person is called into a personal fight against the evil and the vices, and thus truly belongs to the army of the Lord—he is *not* inviting each and every one to identify oneself as a "soldier." People are protected in the spiritual war against idolatry by the ministers of God who have the especial calling to become "good soldiers of Christ" as the protectors of the people.⁴⁶

3.3. *Basil, the brave soldier of Christ*

In Gregory's opinion, the most outstanding figure among his contemporary leaders and protectors of the people is "that great spiritual man-at-arms," his brother Basil, whom he is happy to address as the brave and noble soldier of Christ⁴⁷—in the eulogy *In Basilium fratrem* with an immediate association with St. Paul's successor Timothy: he tells us that if only Basil lived at the same time as Paul, he would be equal in eminence with Silvanus and Timothy.⁴⁸ But Gregory also takes the liberty of cultivating the idea of "Christ's soldier" in Basil's case a bit further. In *Contra Eunomium* II, written not too long after

⁴⁵ *Eun.* II 10 (GNO I, 229,23 Jaeger): τοῦ κυρίου στρατία.

⁴⁶ Gregory was no military or war enthusiast: his point was to underline the biblical idea of the evil forces that each person has to be committed to fight against, when profiling, in fact, as a peace-maker: peace, not war, represents the goal of Christianity which Gregory aimed to underline with his biblical "military imagery." In the "close shot," the ordinary people fighting in the spiritual war "in the side of virtue," would not be attacking other people, but their own sinful flesh, when pursuing peace between the "inner" and the "outer man." Cf. *Perf.* (GNO VIII/1, 183,19–184,21; 212,13f. Jaeger).

⁴⁷ *Eun.* II 10 (GNO I, 229,16–19 Jaeger).

⁴⁸ *Bas.* (GNO X/1, 110,19–26 Lendle).

the eulogy, he adds to the portrait of his brother some further qualification from the military vocabulary fitting his purpose. He grants Basil a promotion, so to speak, by calling him not just στρατιώτης, a “soldier,” but, after this identification, even στρατηγός, a “commander”⁴⁹—and this would elevate Basil’s rank above what we might identify as the “tribunes,” the “general officers” serving in the army of the Lord: the multitude of other “shelters behind the shield of the champions faith.” In the “troops of Christ” Paul would have been “the soldier Timothy’s” superior in their lifetime: in the same way, Gregory thinks, Basil was “superior” to all of his contemporary fellow-soldiers of Christ. Thus, indeed, in the eulogy on his saintly brother, Gregory identifies Basil as St. Paul’s equal in the “order of virtue”: they both represent in their historical context the same thing with equal eminence, in the succession of the saints such as Abraham, Moses, Samuel, Elias and John the Baptist.⁵⁰

3.4. *The “tribunes” of the Christian spiritual warfare*

In the beginning of Basil’s eulogy, Gregory immediately associates his brother with the prophets and apostles and in their saintly “order” (τάξις): even in a sermon he expresses his purpose in what will follow.⁵¹ Then he successively elevates Basil’s figure from the “ordinary,” through “exceptional,” into the quite “extraordinary,”⁵² and finally discusses his life as extraordinary by comparisons with the virtuous lives of the saints⁵³ mentioned already in the introduction. The part of “Basil’s elevation”⁵⁴ manifests a sequence, an order where we have the code for comprehending what the title “tribune,” in the spiritual military sense in the heading of Gregory’s *Ad Simplicium*, could mean.

Basil is introduced to us

- 1) first according to his priesthood, as a pastor and teacher (*Bas.* [GNO X/1, 110,1–19 Lendle]);
- 2) then according to the apostolic succession the bishops represent, Basil with an eminence equal to that of Silvanus and Timothy who

⁴⁹ *Eun.* II 10 (GNO I, 229,13–28 Jaeger).

⁵⁰ *Bas.* (GNO X/1, 111,8–16 Lendle).

⁵¹ *Bas.* (GNO X/1, 109,1–110,1 Lendle).

⁵² *Bas.* (GNO X/1, 110,1–111,16 Lendle).

⁵³ *Bas.* (GNO X/1, 111,16f. Lendle).

⁵⁴ *Bas.* (GNO X/1, 110,1–111,16 Lendle).

- represent the succession in the Scripture (*Bas.* [GNO X/1, 110,19–111,1 Lendle]); and
- 3) finally according to the order of virtue as a Father in apostolic succession, where he is to be seen as a saint equal to Apostle Paul in his contemporary role and advancement in it (*Bas.* [GNO X/1, 111,1–16 Lendle]).

Naturally, as an “extraordinary bishop,” Basil never ceased to be a bishop, and as a bishop, he never ceased to be a “pastor and teacher” i.e. a minister: the scale of the order is cumulative. Gregory wrote *Ad Simplicium*, in turn, as a bishop, a Father in apostolic succession where he considered the Great Basil as his superior. Gregory’s treatise is not any more purposed, by function, for his fellow-bishops in particular since obviously it summarises the main points of his previous works against Eunomius, already received by the assembly of bishops. *Ad Simplicium* is clearly aimed down in the scale, for the use of the “pastors and teachers,” that is, the priestly office in general. Bishops then are not, of course, ruled out from the receivers of the treatise—it should satisfy them as well—but the special virtue of the treatise is that it distributes in a nutshell the central outcomes of the Councils also to the practical use of the elders of the local churches.

We can now fairly safely say that Gregory may use the word “tribune,” in the particular meaning of “military tribune,” for assigning the ministers, in a spiritual sense which is functional in character. It does not single out what the pastors and teachers actually are but what they do, like Timothy, as the “soldiers of Christ.” In the spiritual war against idolatry, it is the special virtue belonging to the priestly order to protect the people of God, guard the doctrine from heresies, and lead the battles which are verbal not physical. Ultimately, the Truth itself “like a commanding officer marches ahead the words” which are, “the missiles from the shepherds wallet, that is, the uncut and natural words from the Church formularies, for the defeat of blasphemy”.⁵⁵

But does not the code above unveil the obvious? One might have said right from the start without much reflection that surely the ministers, figuratively speaking, may be considered as “tribunes” in the “troops of Christ,” if so liked. This “obviousness,” in the right context, would exactly be our point: what might seem obvious to us now—should

⁵⁵ *Eun.* II 9 (GNO I, 228,24–229,1 Jaeger).

we come to think of it—was even more so in the time of the publication of *Σιμπλικίῳ τριβούνῳ*, which according to its title and style has the appearance of an effective military document but which, nevertheless, is a concise dogmatic document in substance. In the midst of the fourth century, Trinitarian polemics, the ministers identifying themselves as “soldiers of Christ” could easily identify themselves further as “tribunes,” military officers in the matters of Christian doctrine in the ‘spiritual warfare’ against idolatry. But it is important also to look beyond the obvious and realize the comprehensive pattern and indeed the very integrated vision behind Gregory’s decision to introduce his small dogmatic treatise through a figure of military tribune. We can then even identify how Gregory must have understood his own role and place in history according to his own vision, in a manner that remarkably helps us to define the purpose of the treatise at hand.

3.5. *The purpose of the treatise; Gregory’s “Paul to Timothy” motive*

If Basil was Gregory’s “contemporary Paul,” then Gregory himself, to be sure, was Basil’s “personal Timothy”: it seems that Gregory was as willing to accept this kind of role as his contemporaries were ready to admit it to him. The role was very natural, too. Gregory considered Basil as his spiritual father, teacher and master. He already was Basil’s right hand when he was alive, and he continued his great brother’s work after he passed away. Unmistakably, Gregory was a man of many personal contributions—but even so, even at the hour of his own greatest recognition as the leading theorist in Christian doctrine, he never really gave up the idea of his brother’s superiority compared to himself. The passage from the second Epistle to Timothy where Paul calls this “spiritual son” of his a “soldier of Christ,” is instructive when discerning Gregory’s motivation behind his own actions, particularly as the writer of *Ad Simplicium* which he addressed to a soldier of some kind: The things that you have heard from me among many witnesses, commit these to faithful men who will be able to teach others also. You must therefore endure hardship as a good soldier of Jesus Christ (2Tim 2:2f.).

Ad Simplicium is exactly this: a document composed for “faithful men who will be able to teach others also.” It is not merely for their information alone, but for their practical use according to their ability to teach or give instruction. Hence, the first receivers of the document do not represent the whole or final audience that the instruction

contained in the document is purposed for. *Ad Simplicium* provides material for pedagogical goals; it is instruction to be distributed to the widest possible audience, even the common people, the so called “simple” Christians—and it may be that the name of the tribune, Simplicius, manifests the author’s purpose, too, and carries its own message which really has something to do with simplicity. But be this as it may for a moment (we shall come back to this a bit later)—in any case the text defines and identifies “the side” of the “true religion” in religious worship: it provides help for both taking the side and keeping the side, and provides the most necessary tools for defending the true religion against the evil of idolatry. It has been correctly noticed in previous research that *Ad Simplicium* presents to us nothing particularly new about Gregory’s Trinitarian thought and teaching. The nature of the text is such that its purpose is not to inspect but to instruct, not to explore but to explain.

3.6. *The urge behind Ad Simplicium: on the date and the occasion of the treatise*

Gregory thought that speculation in theological issues is not for everyone. But it is important to realize that this has nothing to do with the idea that the “simple believers” would have been too stupid for any rational reflection and reception of things; it is only that the matters “pertaining the Divine”, the uncreated nature, were no ordinary things for human, created reason to handle in the first place. Even Moses, a highly educated and intelligent man that he was, had to spend years in solitude, shepherding his thoughts like his lambs in the mountains⁵⁶—and even then it was God himself who was finally responsible of the illumination of Moses’ reason for approaching the divine matters.⁵⁷ It was then pure and unmixed faith that led his way in divine knowledge.⁵⁸ Accordingly, the instruction he dispensed as he had received it from God—while being rational when given expression—was to be first received and accepted by pure and unmixed, “simple” faith in order to be rationally reflected. Sincere believers or the “simple Chris-

⁵⁶ *Vit. Moys.* II (GNO VII/1, 38,20–25; 48,22–49,10 Musurillo).

⁵⁷ *Vit. Moys.* II (GNO VII/1, 38,25–41,12 Musurillo).

⁵⁸ *Vit. Moys.* II (GNO VII/1, 141,18–142,5 Musurillo). The “locus classicus” of Gregory’s notion of the superiority of faith is the example of Abraham’s faith in *Eun.* II 84–96 (GNO I, 251,15–254,30 Jaeger).

tians” would have been a readily receptive audience also for the rational reflection and perception of the instruction in divine matters—even if not everyone needed to feel inclined to nor was actually fit for more advanced theological speculation. Nevertheless, no matter how intellectually gifted the person, a “simple disposition” of the soul, its readiness to render reason to the guidance of the simplicity of faith was, in Gregory’s view, a necessary requirement for advancing in θεογνωσία.⁵⁹

Gregory clearly thought that the common people were in need of solid and trustworthy theological instruction, that required a due amount of rational reflection, and saw dangers if no such instruction was provided. It was then that all kinds of stupidities and mere “opinions” were able to spread in an epidemic manner, and good instruction was the best antidote for such diseases. Gregory’s sermon *De deitate filii et spiritus sancti* given in Constantinople in 383, tells us about the great frustration the bishop of Nyssa felt for the “epidemic confusion” of the people of the city, in how they handled—or had such a great appetite for handling, carelessly, like any other issues—the most intimate issues of faith. In every street corner and fish market, or so at least he tells us, he met people just spending their time speculating about the “nature of the begotten and unbegotten,” reasoning, that “the Father is greater than the Son” or that “the Son comes from non-beings”.⁶⁰ Gregory is probably exaggerating about the actual situation in the streets of Constantinople, as Matthieu Cassin suggests⁶¹—but especially in case that he is consciously exaggerating, then his description functions even more as clear evidence of his great personal concern over the matter that he draws attention to, by making notice how easily the people can be seduced to side with the speculations of the heretics.

⁵⁹ “There is no way to come near to God unless faith interposes and of itself joins the enquiring mind to the uncomprehensible nature [...]. What eludes our understanding, faith achieves.” *Eun.* II 84–96 (GNO I, 251,15–254,30 Jaeger). An excellent recent study on epistemological value of faith is Martin Laird: *Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith: Union, Knowledge, and Divine Presence*. Oxford Early Christian Studies (Oxford: Oxford University Press, 2004).

⁶⁰ *Deit. fil.* (GNO X/2, 1 Rhein).

⁶¹ Indeed we may not attain historically the most accurate picture of time, by simply taking it from Gregory as he hands it out to us—but on the other hand, due to the presence of the bishops in the City, some rumpus in locations near the place of the events of the Council discussing the heresies, was of course quite natural at the time when Gregory was also there, and took some time to have a little promenade to the marketplace.

In part, at least, *Ad Simplicium* can be seen, as it traditionally has been, as Gregory's reaction to his alarming observations in Constantinople in 383 as described in *De deitate filii et spiritus sancti*. Accordingly, it is possible that Gregory wrote *Ad Simplicium* in the same year while still staying in the capital. As an abridged form of the anti-Eunomian argument, there is actually nothing in the treatise that Gregory could not have written already after the third book of *Contra Eunomium*—but the writing of the treatise could also somewhat naturally relate to and perhaps simulate with the writing and the handing out of his *Refutatio Confessionis Eunomii*.⁶² the connection between this Gregory's fourth book against Eunomius and *Ad Simplicium* suggested by Ziegler is credible.

It is safest to say, however, that the year 383 marks the terminus post quem of the writing of the treatise. Gregory may have finally reacted to the "situation in the capital" as seen through the lens of his concerns in 383 actually as late as in 385 when again staying in Constantinople. In any case, the releasing of *Ad Simplicium* out into the public, I think, most probably took place in the capital, either in 383 or 385: our treatise is not a spontaneous letter delivered by the land post to an individual person, but a serious preconceived document, a publication,⁶³ handed out to a wider audience through some more official channel. In 385 Gregory preached two funeral orations in Constantinople, first for the Emperor's daughter and few weeks later for Emperor's wife, the Empress Flacilla. When concluding the latter sermon,⁶⁴ suddenly out from the blue Gregory shouts out a complaint about the Arian infidelity and idolatry. He says that the hatred of idols is common to those that share the faith, and addresses how the Arians consider Christ a creature, hence turning him into an idol suitable for worship—whereas the faithful do not consider Christ as something new (πρόσφατος): they worship one divinity which is glori-

⁶² Answering to Eunomius' *Expositio fidei* in Constantinople 383 gave Gregory the occasion, besides for refuting the descriptions of the opponent one after another in the order of their presentation, also for summarising the results of his previous labours against the adversary (*Eun.* I–III) in a comprehensive and matured manner in his *Refutatio*. He then may have decided to write, in conclusion, also a concise practical guide into the orthodox teaching concerning the Trinitarian faith and worship as tested by the heretic's erroneous reasonings, for the use and aid of ministers and tribunes (whom he met and discussed with in the capital) alike.

⁶³ I will come back to the question of ranking *Ad Simplicium* as one of Gregory's "published works" shortly in what follows.

⁶⁴ Cf. *Flacill.* (GNO IX, 489,4f. Spira).

fied in the Father, Son and Holy Spirit. This exactly is the core point of *Ad Simplicium*: due to the identical form and content of the argument, the sudden and a somewhat unnecessary appearance of the reaction against the heretics, jumping out of the context in the funeral sermon of the Empress, makes a strong case in favour of the suggestion that *Ad Simplicium* comes from the year 385 exactly. That, also, is what I would like to suggest here.

3.7. *The exceptional character of Ad Simplicium*

We have already considered two possible ways of reading the document Σιμπλικίου τριβούνῳ, one taking the title in a literal sense, in particular reference to a military tribune serving in the Roman army, and another interpreting the same title in a spiritual sense with a reference to a spiritual warfare, where the ministers as “soldiers of Christ” can be understood as “tribunes,” leading officers, in the “troops of Christ.” The two interpretations are not mutually exclusive but complementary. The document is meant for an instruction: obviously one does not have to be a soldier in the Roman military in order to enjoy the instruction and to find it relevant, only a Christian—while on the other hand the soldiers did, obviously, represent one relevant and even central group of people for an audience of the document, at the time when there was no military chaplains to take care of its distribution.

How great the success of Gregory’s attempt ever was in the military context, to provide instruction to the tribunes, and through the tribunes to the ordinary soldiers, is hard to say with any degree of certainty. In any case, the address of the two-edged document to a tribune is ingenious. Had it read, for example, “to the presbyter Simplicius,” the relevant audience of the elders would have been able to identify themselves through the figure of Simplicius, but the military tribunes as laity would not have been able to do so. “Tribune” as the receiver’s title was able to do the trick in both ways—and invite the civil tribunes as relevant audience for the document besides.⁶⁵ And

⁶⁵ Here we must add the final extension to our argument. For not only certain military officers were called tribunes (*tribuni militum*), but also some civil officers were—for whom it was, then, also possible to identify themselves through the figure of Gregory’s addressee. On the civilian side, the use of the title ‘tribune’ roots back to the office of the “tribunes of the Plebs” (*tribuni plebis*) formed in 494 BC (that is, soon after the founding of the Roman Republic in 509 BC) for the protection of the common people and their rights in the senate which consisted of aristocrats (or

what is truly remarkable about the treatise is that the distribution of the instruction contained in the document was purposed to be trusted not only to the hands of the clerics but also to laypersons such as the tribunes⁶⁶—without violating the untouchable ideal of the apostolic authority of teaching guarded by the bishops: in the military context, the apostolic authority was the virtue of the document to be distributed, composed according to the official, canonized teaching of the Church—not a virtue of the office of the tribunes which nevertheless provided the fitting formal position for some individuals serving in the military, for effectively furthering the cause of Christianity according to the calling which was common to all Christians, to declare Christ in reverence and to the glory of the Holy Trinity.⁶⁷

Gregory has clearly purposed his text to be distributed through several channels to a “wider audience” that is in fact the widest possible audience. It is not meant only to some single person or to some

“Patricians” as it were). In the Roman Empire (since 27 BC) the place of this office was taken over by the Emperor—regarded, in person, as the defender of the people. But in practise there where now imperial civil officers called “tribunes” ministering the Emperor’s power in the affairs of the State, some of which quite naturally touched religious issues. Also these civil officers would have found the document Σιμπλικίῳ τριβούνῳ penned by Gregory very handy: this aspect is to be added to our notion of the wide-range applicability of the short treatise. But the civilian aspect—while being relevant and surely preconceived by Gregory—is not to be pressed as much as the military aspect. The mobility of the military forces, simulated with the lack of any “clerical presence” in the troops, created a much greater need for some authoritative source of instruction in that particular context. The military tribunes—no doubt “able men”—had no ecclesiastical authority but nevertheless much of the surveillance of the religious aspects of the military living rested on their shoulders. On the civil side, the emphasis of Gregory’s expectations concerning his treatise, I think, rested in the reception of the elders of the local congregations—and indeed they must have appreciated the especial (pedagogical) approach of the concise but extremely concentrated treatise on the basics of the defence of orthodox Trinitarian faith and worship.

⁶⁶ According to Gregory, any person who has come “into the light of Incarnation” that is “the true light and the truth itself”—that is, anyone who has received faith which recognises God in Christ, and in God Christ, the truly real Being, “Him who is”—becomes “able to help others to salvation, to destroy the tyranny which holds power wickedly, and to deliver to freedom everyone held in evil servitude.” This description from *Vit. Moys.* II (GNO VII/1, 41,1–12 Musurillo) would define the basic position of the military tribunes that Gregory (also) purposed his treatise for (besides the ministers): this kind of idea represents the underlying justification of their role and recognition as ‘distributors’ of Christian instruction without belonging to the especial priestly order.

⁶⁷ *Ad Simplicium* does not touch the issue of the sacraments trusted to the hands of the ordained ministers distinctively, and thus does not confuse the general idea of all Christians as “servants of the Lord” and the more specific idea of the ones that have been called as “ministers of divine mysteries.”

particular group of people, like the bishops meeting in a Council, the clergy, or monastery people—like many, even the most, of the writings of Gregory actually are. There is, then, a sense in which the “least of the minor,” the shortest and seemingly the most modest one of all Gregory’s small Trinitarian treatises, has the most ambitious aim: it is purposed to be made part of the “common capital” of all Christians, meaning that also the so called “simple Christians” were meant to have a basic recognition of its rational instruction, in whatever manners the distributors may have found appropriate. It was not quite unrealistic for Gregory to attempt something like this. After his notable success in the Council of Constantinople in 381, he was recognised as one of the leading theorists—perhaps even the very leading one—among the orthodox in the official teaching of the Church. Consequently, he was chosen by the Council among the standard-bearers of Nicene orthodoxy despite of his very modest administrative profile and poor formal position as the bishop of the insignificant little town of Nyssa. And given the fact that in 385 he preached in two imperial funerals, evidently Gregory also enjoyed great trust and favour from the side of the Emperor Theodosius: all channels were open to him in this, as well as any thinkable respect—and he took the chance of attempting something quite new.

3.8. *The transitional role of Ad Simplicium in Gregory’s production*

Ad Simplicium provides Gregory’s basic description of Christianity as the universal religion worshipping the one, true and eternal God in Father, Son and Holy Spirit, by giving nothing more than the necessary for the orthodox Christian self-identification. But what is “necessary” is also enough in order to conduct the identification, be it a bishop or a pig-farmer siding, thereby, with the “true religion,” and “true virtue” which is Christ. Due to this maximal applicability in a minimum space, *Ad Simplicium* occupies in fact a central place in Gregory’s production as the “little brother” of his massive four volume work against Eunomius⁶⁸—and, above all, as the first step towards something quite new after the distinctively polemical stage of his literary career. According to its educational purpose and practical character, the short treatise would compare in Gregory’s works to nothing

⁶⁸ As noticed already by Ziegler: *Les petits traités trinitaires de Grégoire de Nysse* (see note 2), *passim*.

else more closely than to his *Oratio catechetica*. Both works contain instruction to be distributed, in principle, to every Christian, through persons who have charges and responsibilities over many—although it must be remarked that whereas the distribution of the *Oratio catechetica*, as a full initiation into the divine mysteries according to the Church's teaching, is trusted in the hands of the ministers exclusively, *Ad Simplicium* is even more “down-to-earth” in character in this respect.⁶⁹ Nevertheless, the method of presentation is the same in them both: things are explained through either the possible, or those already only too well-known objections and counter arguments against the orthodox teaching.

Someone might, perhaps, feel inclined to argue that *Ad Simplicium* is to be seen as a polemical text and *Oratio catechetica* apologetic—but from the viewpoint of the method, at least, such a difference would be only nominal. It would not be unreasonable to argue instead, that the first shoot of the latter is particularly manifest in the former—that *Ad Simplicium* preludes *Oratio catechetica*. Hence *Ad Simplicium* would play an important transitional role in Gregory's production. Further evidence, in fact, can be presented for the support of this argument—but its time will come when discussing the document as a treatise “on faith” later on.

3.9. *Concluding with the title “tribune”*

We have talked a lot about a single word in the title of Gregory's relatively small work. This has only been possible because this word really provides us one proper entrance to Gregory's comprehensive vision of Christianity as projected against the dark wall of evil in the world. The “mother” of all evil, Gregory thinks, is idolatry which brings only death to “the man,” the humankind. Heresies are her sons—and there can be no agreement in the doctrine of God between the “sons of perdition” and the “sons of God.” It is obvious that *Ad Simplicium* relates to this theme if to any: to the warding off of the heresies and idolatry. But if we should, then, by consequence define it as a polemical work is another question. We are now ready to move on into considerations concerning the precise nature of Gregory's instruction to “Simplicius,”

⁶⁹ For the reason and possibility of this, cf. the discussion in the previous notes.

the soldier of Christ, according to the suggestions of the three different thematic titles the medieval manuscripts provide.

4. Ad Simplicium: “simplicity” as a virtue of the Trinitarian worship

4.1. Ad Simplicium as a polemical treatise: the method of the treatise

The underlying idea of spiritual warfare in *Ad Simplicium* does not necessarily make the work distinctively polemical in nature. Due to its universal, at all times relevant applicability, it can even aim to distance the receiver of its instruction from identifying a group of people to be objected in particular in the constant war against the evil, which comes to an end only with the παρουσία of Christ. In real, it is not the people one is fighting against but evil and its effects, the confusion that some opinions of the people represent and maintain.

One of the known manuscripts (Codex Vatican, Biblioteca Vaticana gr. 1907), however, does suggest that Σιμπλικίῳ τριβούνῳ is a polemical text, written κατὰ ἀρειανῶν καὶ ἀνομοίων καὶ πνευματομάχων—and there is some case for those in favour of this reading. There are six major heretical claims which give structure to the whole treatise, and which Gregory is clear to reject. The claims in the order of their first appearance in the text are:

- 1) that there was a time when the Son was not;⁷⁰
- 2) that the only-begotten God does not share the true God’s nature;⁷¹
- 3) that the only-begotten is created;⁷²
- 4) that notions of “greater and less” apply in the relation between the Father and the Son;⁷³
- 5) that the begotten is dissimilar in nature from the unbegotten;⁷⁴
- 6) that the Holy Spirit is created.⁷⁵

⁷⁰ *Simpl.* (GNO III/1, 61,9f. Müller).

⁷¹ *Simpl.* (GNO III/1, 62,2f. Müller).

⁷² *Simpl.* (GNO III/1, 62,5–7 Müller). After the presentation of the claim “the only-begotten is created”—in which the problems of the two previously mentioned erroneous claims culminate—there follows a longer discussion of the various implications of the claim. In fact, Gregory’s reactions to them represent important themes on their own. The basic notion to be objected, however concerns the createdness of the only-begotten.

⁷³ *Simpl.* (GNO III/1, 64,16f. Müller).

⁷⁴ *Simpl.* (GNO III/1, 65,10f. Müller).

⁷⁵ *Simpl.* (GNO III/1, 65,25–27 Müller).

Now, those who claimed that ‘there was when the Son was not’ were in general called “arians.” Those of the “arians” who later came up with the emphasis that “the begotten is dissimilar (ἀνόμοιος) in nature from the unbegotten”—that is, the Son is dissimilar from the Father—were called “anomoeans.” And finally those who asserted that the Holy Spirit is created, while acknowledging the true divinity of the Son, were called “pneumatomachians”.⁷⁶ Nothing is easier than to spot, identify and name Gregory’s actual contemporary adversaries from the text. Gregory, however, makes no such effort in the text himself as to identify any especial group by name. Obviously, he is not even willing to go into specifying the adversaries more precisely, but consistently refers to the opponents in general terms, “the heretics,” “those who say,” “he who does not believe.” The treatise manifests an aim to fight back well armed when needed rather than to attack—in other words the text stands rather for something than against someone. Gregory clearly distances himself from his actual contemporary adversaries. Would we really characterise the treatise best by saying it is a polemical treatise?

It would be wrong to say that the treatise has nothing to do with polemics. But it would be equally wrong to define it as polemical according to its purpose, depressing, thereby, the argumentation back to a level above which it has been deliberately elevated. So it is likely that Gregory would not have been too happy with this interpretation of the overall purpose of his work. The text of *Ad Simplicium* clearly pursues the same kind of universality and timelessness that the verse from the book of Psalms it begins with has. What actually made Gregory such a champion in the Trinitarian polemics and exceptionally fit for confronting the argumentation of the opponents was that his own method of theological reasoning, known as ἀκολουθία, already as such—without any necessary need of adversaries there to object his principles, arguments and conclusions—was based on the routine of running counterarguments against the supported argument.⁷⁷ In bib-

⁷⁶ Even though, it must be said, it would seem that in *Ad Simplicium* Gregory is more distinctively securing on the frontline between the “orthodox faithfulness” and “Arian infidelity” which incorporates the whole set of the mentioned erroneous opinions. The *pneumatomachi* are more particularly confronted in a verbal battle by Gregory in *Adversus Macedonianos*, but actually also met by a friendly invitation onto the side of the “true religion,” in a letter to the heretic Heracleianus.

⁷⁷ Gregory had obviously a reputation with a good history among his non-Christian intellectual friends, as one who was almost overly excited about the technique of coun-

lical exegesis this method worked for clearing out those cases when some biblical passages at first seemed logically contradictory and thus obscure to human reason. This is how Gregory describes his task in *De hominis opificio*:

It is our business to leave nothing unexamined of all that concerns humankind [...] we must fit together those statements derived from Scripture and reasoning which by a kind of logical necessity seem to contradict each other, so that our whole subject may be consistent in train of thought and in order.⁷⁸

In principle, then, Gregory might have written something like *Ad Simplicium* by just running his normal routine of argument and counterargument when handling the biblical passages he does in that source, even if there were no adversaries to question the orthodox Trinitarian teaching. The orthodox taught, for example, that the Only-begotten—Christ, “the Power of God and the Wisdom of God,” as Paul says—was not created. But then what about the passage from Prov 8:22 where the Wisdom says, the Lord created me? For Gregory this was not an unreasonable, but actually a very important question to be asked: should one state it with a sincere intent as a genuine question instead of regarding oneself as already answering something by a mere question which in real manifests only a lack of deeper, spiritual understanding, one would find one of the central entrances which the God-inspired Holy Scripture provides for approaching the divine mysteries of both Trinity and Incarnation, and the very key to the notion of the two natures of the one pre-existent person of Christ. But the heretics showed initial reliance more to their own poor human logos, than the divine λόγος to be patiently followed in the mutually corrective and complementary discourses of the Scripture—which most often was at odds with the first impressions of the human logos exactly when being at the business of revealing the awe-waking hidden secrets concerning the divine nature. The heretics did not just ask questions in order to attain a deeper understanding but turned their own lack of understanding and “physical reading” of the Scripture into doctrines

terargument. The *scholasticus*, sophist Stagirus jests with Gregory about this obsession of his in *Epistula* 26. Cf. Silvas (ed.): *Gregory of Nyssa, The Letters* (see note 8), 202f.

⁷⁸ *Op. hom. praefatio* (Gregorii Nysseni quae supersunt omnia [...], edidit George H. Forbes [Burntisland: Pitsligo Press, 1855], 112).

to be taught, hence turning the Scripture into a “doctrine of death” by insisting on the “letter that kills”.⁷⁹

In whatever context, distinctively “polemical” or “purely” dogmatic, the most important thing for theological speculation, in Gregory’s opinion, was to identify the inviolated biblical, or the subsequent dogmatic principle(s)⁸⁰ under which the speculation was safe to conduct aided by whatever questions the human reason might happen to come up with. The basic error leading into the deadly zone of heresy was possible at all times for all of those who did not recognise or appreciate the first principles of the Christian faith and worship which the divine word “declares as a law”.⁸¹ *Ad Simplicium* represents a rational discourse under the biblical principle of the worship of God, which may be received through the simplicity of faith in Christ and (through Christ) the Holy Trinity. The Christocentric simplicity of the Trinitarian worship and faith which brings salvation is what the Christians are fighting for—not against—any people, but for the benefit of all men.

4.2. *Ad Simplicium as a treatise on faith: the simplicity of faith as Christian ideal*

Of the title variants the manuscripts suggest, with the one we know best—*De fide*—we no doubt come very intimate with the real skopos of the text of *Ad Simplicium* according to the author’s purpose. The treatise indeed concerns faith. On the other hand, while faith and worship are quite inseparable from each other, one is, nevertheless, able to make a distinction between them, corresponding with the one suggested by the *lex orandi—lex credendi* principle where, there is “unity in distinction.” In need of picking just one of the two twin-sisters ἡ πίστις and ἡ προσκύνησις, one might say that worship represents the core theme of *Ad Simplicium*. Why would we say this?

Since (presumably) Gregory offers no other introduction to his treatise where he would explicitly explain his cause, the very first lines of

⁷⁹ *Eun.* III 5,10f. (GNO II, 163,18–164,9 Jaeger).

⁸⁰ Before surrendering himself to the actual disputation against Eunomius’ claims in *Eun.* II, Gregory writes: “I suggest that we ought first of all to summarize briefly our whole understanding of the dogmatic principles and the disagreement of our opponents with us, so that our treatment of the subject may be methodological.” (*Eun.* II 12 [GNO I, 230,15–18 Jaeger]).

⁸¹ Cf. *Eun.* III 3,2 (GNO II, 107,10–15 Jaeger): a discussion of this important passage will follow later on.

the text of *Ad Simplicium* are decisive when grasping the aim of the treatise. Gregory is very systematic in explicating his aim right in the beginning of his writings: this is part of his ἀκολουθία method. In the particular case of *Ad Simplicium* he seems to follow the pattern which he had found from the Book of Psalms. He thought, namely, that not only the first sentence but indeed the very first word, μακάριος, reveals the aim of the whole Psalter: blessedness. Accordingly, the key word of the Psalm verse (Ps 80:9 LXX) by which Gregory opens *Ad Simplicium* is προσκυνεῖν, “to worship”—and this, I believe, reveals the end toward which the whole argument of the treatise is purposely aimed: into an identification of the biblical form of the Trinitarian worship. And indeed, the treatise is begun as well as ended by two uncompromised biblical declarations concerning the worship of God: it is begun by divine command not to worship any new and strange God as God, and ended, by St. Paul’s statement concerning the confession of the Lordship of Jesus Christ which is revealed by the Holy Spirit. The text as it stands, as it is known to us today, makes a perfect circle “from worship to worship.” Through its very “ascetic” form and expression it “introduces” and “concludes” its theme without any necessary “missing parts” of introduction and conclusion—and has there ever existed any original thematic title to the text, one would expect that the word “worship” appeared in it. But perhaps the original title penned by Gregory was, quite simply, Σιμπλικίῳ τριβούνῳ—and all thematic titles we know are later suggestions aiming to manifest the purpose of the text?

The distinction between faith and worship is indeed very subtle: the confession of faith is an act of worship. Hence even in case Gregory did not originally name his treatise περὶ πίστεως most probably he would not have objected had someone identified his text as a treatise “concerning faith.” There is even reason to suggest that at some point he came to identify the treatise in this way also by himself; in that case the title might be actually very early in origin. It is here that further verification for the argument of clear connection between *Ad Simplicium* and *Oratio catechetica* can be offered.

In *Oratio catechetica* 38, when coming toward the end of his Catechesis, Gregory writes:

There is now, I think, wanting in these remarks no answer to inquiries concerning the Gospel mystery, except that on Faith which we give briefly in the present treatise. For those who require more elaborate account we have already published it in other works of ours, in which

we have explained the subject with all earnestness and accuracy in our power. In those works we have both fought controversially with our opponents, and also have taken private consultation with ourselves as to the questions which have been brought against us.⁸²

Could we identify *Ad Simplicium* as the publication Gregory is here referring to? I think so. Gregory does not say that he has published a small treatise of “private consultation” that he has actually named “On Faith.” Some scribe of *Ad Simplicium* may have well known, however, of which published consultation Gregory is talking about—and which is hence to be read as a supplement to the *Oratio catechetica*—and has decided to name the treatise accordingly with a reference to faith, in order to make the connection manifest. But the original document Σιμπλικίῳ τριβούνῳ probably did not know this thematic title added to the text only later, perhaps even rather soon after its release—but copies of the text were spreading without it. The way Gregory speaks about his earlier “publication” reveals that it was obviously fairly well available, well known and also well received by the specific audience of the *Oratio catechetica*: the elders of local congregations. Thus if Gregory in the quoted passage refers to his treatise Σιμπλικίῳ τριβούνῳ, the title “tribune” obviously had not prevented the elders from identifying themselves as a relevant target group for the treatise, and at least in *Oratio catechetica* the author himself confirms that it is purposed (also) for them to read. Still it would be hard to say, how successful the text ever was in the military context—but the dropping out of *Simplicius’* title “tribune,” in one line of codices, may relate to its better or at least more long-lasting ecclesiastical recognition.

Besides *Ad Simplicium*, *Ad Graecos* and *Ad Ablabium* have been most commonly mentioned as the two other options for the “consultation” or “publication” Gregory is referring to.⁸³ Only *Ad Simpli-*

⁸² *Or. cat.* (GNO III/4, 98,8–16 Mühlenberg). The translation is taken from: *Selected Writings and Letters of Gregory, Bishop of Nyssa*, translated, with prolegomena, notes and indices by William Moore and Henry A. Wilson. A select library of Nicene and post-Nicene fathers of the Christian church, Second Series 5 (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 506.

⁸³ Cf. Gerhard May: “Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa,” in: *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nyse: Actes du Colloque de Chevetogne (22–26 septembre 1969)*, ed. by Marguerite Harl (Leiden: Brill, 1971), (51–67) 61. Reinhard J. Kees: *Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio catechetica Gregors von Nyssa*. Supplements to Vigiliae Christianae 30 (Leiden: Brill, 1995), 202 points out that scholars like J.H. Srawley and J. Barbel have argued that *Ad Ablabium*, *Ad Simplicium*, *De deitate filii et spiritus sancti* and *Ad Eustathium*

cium, however, speaks explicitly about the spiritual birth⁸⁴—which is what Gregory takes up in *Oratio catechetica* when he briefly gives an account of the “Gospel mystery of faith”⁸⁵ according to his promise. Moreover, *Ad Ablabium* may be, and probably is,⁸⁶ written later than the *Oratio catechetica*—and the early work *Ad Graecos*⁸⁷ is actually quite different in style from both *Oratio catechetica* and *Ad Simplicium* which, in turn, are quite similar in both method and style. All facts put together, I am ready to suggest that it is exactly *Ad Simplicium* that Gregory is talking about in his *Oratio catechetica*.

In addition to what is said above, it is also important to notice how Gregory professes in *Oratio catechetica* 38 that he has worked with the theme with all accuracy and “earnestness,” ἐν ἀκριβείᾳ τὸν λόγον ἀπλώσαντες;⁸⁸ the term “earnestness” is quite accurate and works fine in the translation, of course—but it could be well replaced by “simplicity” without violating Gregory’s own idea of his peculiar approach on the “Gospel mystery” of faith. Due to his exceptional speculative talent as well as his great appetite for speculation, Gregory’s high appreciation of simplicity or “simple faith” is perhaps the most neglected (and most unduly neglected!), often underestimated,⁸⁹ and yet quite inalienable aspect, if not emphasis, of his thought. Even his most elaborate theological speculations actually aim at rehabilitation and maintenance of the simplicity of faith according to its “primal tradition,” namely that of baptism in the name of the Father, the Son and the Holy Spirit

are out of the question because they are private letters that cannot be considered as “publications.” But we are now in a position to suggest that *Ad Simplicium*, at least, was no private letter but a publication exactly: thus it can be considered as the “publication” Gregory talks about in *Oratio catechetica*.

⁸⁴ *Simpl.* (GNO III/1, 67,7–23 Müller). Addressed as τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος with a reference to John 3:6.

⁸⁵ In *Or. cat.* (GNO III/4, 98,16f. Mühlenberg) Gregory begins his explanation with a reference to τὸ γεννώμενον κατὰ τὴν πνευματικὴν and ὁ πνευματικὸς τόκος. John 3:6 is central in the presentation which then follows.

⁸⁶ Cf. discussion in Giulio Maspero: *Trinity and Man: Gregory of Nyssa’s Ad Ablabium*. Supplements to Vigiliae Christianae 86 (Leiden: Brill, 2007), xix–xxviii.

⁸⁷ Reinhard M. Hübner: “Gregor von Nyssa und Markell von Ankyra,” in: Harl (ed.): *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse: Actes du Colloque de Chevetogne (22–26 septembre 1969)* (see note 83), (199–229) 206, convincingly, I think, suggests 379.

⁸⁸ *Or. cat.* (GNO III/4, 98,13 Mühlenberg).

⁸⁹ Werner Jaeger: *The Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius* (Leiden: Brill, 1965), 73 claims that Gregory thinks there is a higher state of perfection and assimilation to God—i.e. the state of γνῶσις—than that of mere faith (πίστις).

according to the commandment of our Lord.⁹⁰ A due recognition of Gregory's appreciation of simplicity is central for realizing the purpose of *Ad Simplicium*—but also when pursuing a proper insight to such a speculative source as *Ad Ablabium*. There are several things that connect these two sources in particular, manifesting continuity and certain development from *Ad Simplicium* through *Oratio catechetica* to *Ad Ablabium*. These elements of connection are particularly illuminating when grasping the place and the significance of *Ad Simplicium* in the whole body of Gregory's production.

The first connecting element is the "Paul to Timothy" motive. We have already identified the motive behind writing of *Ad Simplicium*, as Gregory's idea of his own submission as the "Timothy" of Basil in the spirit of 2Tim 2:2f., to instruct able men for teaching the things that had been first handed down to him. What is interesting about *Oratio catechetica* is that it is not meant directly to the catechumens but to the "presiding ministers [προεστηκόσι, cf. 1Tim 5:17] of the mystery of religion [1Tim 3:16]" who approach the hearing of the unbelievers through the teaching of the word of faith (Titus 1:9).⁹¹ Very discretely and gently Gregory is formally accepting the role of Paul before his contemporary "Timothies." It is not that he would now be taking the moral place he thought Basil once had in the "order of virtue" as an equal of Paul and Moses—but it is nevertheless their virtue he is following and conducting for the common benefit of all when aiming to minister and bring down in letter in his catechesis the Church's Apostolic teaching of the mystery of religion according to the word of faith. *Ad Ablabium* is again written in the spirit of 2Tim 2:2f. There we find Gregory somewhat openly speaking in the fatherly tone of Paul: introducing himself as an old man experienced in the war against the "enemies of truth," Gregory addresses Ablabius as a "son" and "noble soldier of Christ".⁹² But Gregory is not in a habit of using this expression of just any person individually, except when he is talking about the martyrs or his brother Basil whom he regularly presents as an example of perfection as a minister of God. Ablabius is either some very especial as an individual, or if not, and this is far more likely the state of affairs, he is fitting to represent some especial target group

⁹⁰ The opening of *Ref. Eun.* 1–3 (GNO II, 312,1–313,24f. Jaeger) forcefully testifies of this aim of Gregory.

⁹¹ *Or. cat.* (GNO III/4, 5,1–5 Mühlenberg).

⁹² *Abl.* (GNO III/1, 37,1–14 Müller).

Gregory has purposed his text for. Surely, Gregory is not preparing his Ablabius for martyrdom (except in the most general sense)—but is playing the role of Paul instructing Timothy in priesthood, expecting from Ablabius a successor in the work of his Fathers. Gregory is transmitting, naturally, his own legacy as a defender of the Nicene faith, but is careful as always not to elevate his own person too much: he presents himself as the spokesman for the whole older generation of Fathers who, protected by the shield of faith, fought the victory for the Nicene Creed as the canonical expression of the apostolic faith. The sequence from *Ad Simplicium* through *Oratio cathechetica* to *Ad Ablabium* manifests “ageing” in the self-image of Gregory as the “Timothy” of Basil—and the especial spiritual “military attachment” connects *Ad Simplicium* and *Ad Ablabium* in particular.

The second element of connection between *Ad Simplicium* and *Ad Ablabium* is that they present a very similar biblical principle that his presentation will be subjected to, and will follow in “ensuing arguments”⁹³ that maintain and support the principle. The sequence of argumentation will display the inherent logic of the Trinitarian faith, worship and confession—which would be the logic of hearing theology⁹⁴ as the discourse (λόγος) from God who speaks with his people.⁹⁵

In *Ad Simplicium* the principle comes from the book of Ps 80:8f. LXX: “Hear, my people, and I will speak to thee, O Israel; and I will

⁹³ Plotinus’ argument in *Enneades* 3,2,10 (SCBO, Plotini opera 1, 260,16f. Henry/Schwyzler) applies in Gregory’s notion of ἀκολουθία: Ἀρχῆς δὲ δοθείσης τὸ ἐφεξῆς περαίνεται συμπαραλαμβανομένων εἰς τὴν ἀκολουθίαν (“when the first principle is given, the consequences follow automatically, but on the condition that one observes the sequence of the ensuing arguments”). The logical principles of thought should be common and “natural” to all men, but the theological principles, Gregory thinks, must be identified from the Scripture. Cf. Drobner: “Gregory of Nyssa as Philosopher” (see note 9), 88f.

⁹⁴ Lewis Ayres has correctly pointed out that *Ad Ablabium* discusses “the grammar of Divinity.” Cf. Lewis Ayres: “On Not Three People: The Fundamental Themes of Gregory of Nyssa’s Trinitarian Theology as Seen in To Ablabius: On Not Three Gods,” in: *Re-thinking Gregory of Nyssa*, ed. by Sarah Coakley (Oxford: Blackwell, 2003), 15–44.

⁹⁵ As John Dillon: *The Middle Platonists: A study of Platonism, 80 B.C. to A.D. 220* (London: Duckworth, 1977), 166 has pointed out, the idea of speaking God has no parallel in Greek thought. Accordingly Henry D. Saffrey: “Theology as Science (3rd–6th centuries),” *Studia Patristica* 29 (1997), 321–339 reminds us that “in the perspective of Jewish tradition, as well as that of the Gospel, God himself is the first theologian [...] in a sense, he should be the only one.” In those traditions, the Bible contains “the revelation of the God who speaks about himself.” This notion of God is genuinely Judeo-Christian: “The Olympian gods never acted like this.”

testify to thee: if thou wilt hearken to me. There shall be no new God in thee; neither shalt thou worship a strange God”.⁹⁶ In *Ad Ablabium* the principle comes from Deut 6:4: “Hear, O Israel: the Lord our God is one Lord”.⁹⁷ One may notice the identical form of the passages and the ultimate weight they carry, declared as they are by God for the whole Israel, the people of God, to listen and hear. They have a similar content, claiming the people of God to always recognize only one God and Lord as the sole object of their reverence. They both give expression to the first commandment of the Law, in a manner which will prove especially relevant after the incarnation of God in Christ, and the sending of his Spirit. The appreciation of “simple faith” resides, in Gregory, in the reverent and uncompromised acceptance of the principles of faith and worship—such as those proclaimed by Ps 80:8f. LXX and Deut 6:4—which the divine word “declares as a law”.⁹⁸

The third element of connection between *Ad Simplicium* and *Ad Ablabium* exactly resides in the appreciation of the simplicity of the faithful—however surprising this may at first sound in reference to *Ad Ablabium*. The aim of the latter is to provide an answer to the question: why cannot we say there are “three Gods” when confessing three divine persons in one divine nature, while we may speak about “three men” when addressing three human persons in one human nature? Gregory’s answer, although not very long, is nevertheless very elaborate and not very simple to grasp.⁹⁹ Gregory himself well knows that the question is very difficult to handle, and the matter impossible to

⁹⁶ I have here used the English translation of the passage by Sir Lancelot Charles L. Brenton: *The Septuagint with Apocrypha: Greek and English* (Peabody [Massachusetts]: Hendrickson, 2003), 748. It takes better notice of the nuances in the Greek of the Septuagint than the King James versions (whether new or old). The distinction between the two more exact implications of the two different words of *πρόσωπος* and *ἄλλότριος* is meaningful for Gregory’s argument. The distinction brings into the argument its peculiar dynamics: a temporal interval (*διάστημα*) implicated by the term *πρόσωπος* between the Father and the Son would make the Son “strange,” *ἄλλότριος* from the viewpoint of the worship (*προσκύνησις*), i.e. unworthy of divine reverence.

⁹⁷ In the structure of *Ad Ablabium*, after some necessary anthropological, ontological and linguistic remarks that correct our notion of the “anthropological side” of the so-called “three-man analogy” in *Abl.* (GNO III/1, 40,5–42,3 Müller), by Deut 6:4. Gregory begins and ends (*Abl.* [GNO III/1, 42,4–55,20 Müller]) the major section of his theological inquiry on the issue at hand: the section represents one comprehensive sequence of argumentation establishing a theory under the biblical principle provided by quoted passage.

⁹⁸ Cf. *Eun.* III 3,2 (GNO II, 107,10–15 Jaeger).

⁹⁹ Indeed, if it were, we would lack easily the half of the modern research literature on the thought of Gregory.

explain in such a simple manner that it could be easily grasped by all: he is explicit to admit this, and points out that the question is no ordinary one.¹⁰⁰ Indeed, there is a due change of failure, to provide an explanation that would appear totally satisfactory for the human reason—and the recommended action in such case is to keep the faith that has been received through the succession of the Fathers firm and unshaken. In other words, Gregory's recommendation is to cling on to the firm foundation of the simple faith without surrendering to the "tottering and wavering" of the human reason before the dilemma—which may actually highly exceed its natural capacities of understanding. Before the actual elaborate answer, remarkably, Gregory finds it important to mention that it is one answer to be validly considered, to simply state that we are not allowed to speak about three Gods in order to avoid any resemblance to the polytheism of the heathen or any community in doctrine with them. This immediate answer readily at hand—the "off-hand" (κατὰ τὸ πρόχειρον) answer which is quite correct in principle—surely does not meet the real challenges of the question, and hardly satisfies those who really want, or indeed need to reflect it.¹⁰¹ But the answer which simply distinguishes between the Christian and the pagan doctrine of God, Gregory expects, would suffice to those who are more earnest and simple.

For Gregory, the ideal of the simplicity of faith is something that connects the intellectually more advanced and more simple people, by representing the common central value for all Christians. It is important to realize that basically the words ἀπλοῦς and ἀκέραιος have, in fact, a good philosophic or "ascetical" reputation because they relate to purity. A person who is unmixed and uncontaminated has a "virginal mind." In the particular discursive context of *Ad Ablabium*, admittedly, the comparative forms of those words have a bit depressive ring to them—but even so, if someone is ἀπλούστερος and ἀκεραιότερος, it really is not the most terrible thing from the viewpoint of Christian life,

¹⁰⁰ *Abl.* (GNO III/1, 38,1–40,4 Müller).

¹⁰¹ The doctrine has more to give than just this simple answer. But not everyone, Gregory thinks, is expected to take interest in such speculation that will follow in the treatise. Those who need to take interest are those soldiers of Christ, i.e. the ministers like Ablabius, who must, when needed, stand out from the troops of Christ to defend the people in the most demanding challenges from the "opponents of truth" who attack the faithful with their "shafts sharpened by knowledge falsely so called." See *Abl.* (GNO III/1, 37,1–14 Müller).

faith and testimony.¹⁰² Gregory's intention is not to belittle these "simpler people":¹⁰³ even in *Ad Ablabium* he takes them into account—and in fact, in the beginning of the treatise he even presents some "technical criticism" to his Ablabius, for asking a question which departs from the standpoint of simple faith and is typical for the opponents of truth who insist on it,¹⁰⁴ and create confusion threatening the simplicity of faith exactly. In real, obviously, Gregory considers it highly important that the next generation ministers well know the inherent logic of the Trinitarian confession as previously tested, during the seasons of most acute Trinitarian polemics, by the assaults of the adversaries' "high knowledge (γνώσις) falsely so called"¹⁰⁵—should the younger generation ever need to undergo a similar test. The question is thus actually very relevant, indeed, necessary for a young minister to tackle with—innocently, without intention to harm the peace of faith in any way—as a part of his training as a "soldier of Christ."

The bond between *Ad Simplicium* and *Ad Ablabium* in terms of simplicity is strong, even organic: firstly, the two texts leave room and, secondly, complete each other. *Ad Simplicium* is no quick "off-hand answer," but it can be seen as such an answer's expansion into a proper first-hand answer which is good and sufficient for a basic rational defence of the simple faith in Christ and the worship of one God in three persons, in a clear-cut distinction to idolatry and heresies. *Ad Simplicium* aims to convince the reason by biblical evidence that the divine persons are all equally divine, and all equally worthy of our reverence—but it does not tackle with the logical problem as regards to the question, how, exactly, we can reason three to be one? *Ad Ablabium* expands into this direction from the safe standpoint of

¹⁰² We know very well that Gregory was a great friend of speculation himself—and too easily assume, as if it was some necessary consequence of his own talent and calling, that he belittles those more simple believers who take no interest in speculation but just believe that God is one when worshipping and confessing Him in three persons.

¹⁰³ Jaeger's claim (Werner Jaeger: *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius* [Leiden: Brill 1954], 73) concerning the higher state of γνώσις from that of mere faith (πίστις) is quite simply not correct. According to Gregory, to know God is to "possess" him, to have him present in one's soul, cf. *Beat. VI* (GNO VII/2, 138,11–13 Callahan)—and all that Moses received up in the mountain, he delivered down to the valley for the common benefit of all God's people, according to his especial calling in religious virtue. According to Gregory, the faith is one among the Christians: the simple faith was able to possess God and enjoy him.

¹⁰⁴ *Abl.* (GNO III/1, 37 Müller).

¹⁰⁵ *Abl.* (GNO III/1, 37,10 Müller).

the simple, unconfused faith—but, in the end, its aim is not different from that of *Ad Simplicium*, to confirm and maintain what the “simple believers” never need to question: their simple faith in Christ and the worship of one God in three persons.

In the case of *Ad Simplicium* it would seem very probable that there is no actual person, but the universal idea or moral example of the “tribune Simplicius” that we needed to identify. The Latin root word for the name *Simplicius* is *simplex*, simple—and this probably is the reason why the name of Gregory’s “universal tribune” was Simplicius. Should we allow the idea, that Gregory may have written treatise-letters not only to actual historical persons but occasionally also to “persons” who were real as moral examples—whom he was, then, able to name according to his own liking and purpose—, “Ablabius” might also name the person we may contemplate in the icon of a young priest. One might not dare to make much out of the phonetic similarity between ἀβλάβιος and ἀπλοῦς, the Greek for “simple”—even though *Ad Ablabium* is a letter of “private consultation” for each and every young minister “personally,” instructing him to keep the faith received from the holy tradition of the Fathers “firm and unshaken,” in other words simple and unmixed. But perhaps a more credible argument could be build upon the natural connection of the name ἀβλάβιος with “harmlessness” and “innocence.” In *Ad Ablabium* Gregory discusses once again the question that had been used for causing harm to the faith of the orthodox which maintained the standard of simplicity. But this time he discusses the question as innocently posed by “Ablabius” without any intention to harm the simplicity of faith. This does not actually need to mean that no Ablabius as the receipt of Gregory’s treatise-letter ever existed. It could just as well mean that out of the many who were tackling with the same dilemma, and were eagerly expecting some instruction that went “right down to the point,” Gregory had picked up certain Ablabius who was fitting for his purpose because of the well serving connotations of his name.

But be the case of Ablabius as it may, one final remark must be made to the connection between *Ad Simplicium* and Gregory’s *Epistula* 24 to Heracleianus the heretic.¹⁰⁶ Now that we have already speculated much about the names of the recipients of some dogmatic letters of Gregory, it must be mentioned that the title Ἡρακλειανῷ αἰρετικῷ has such

¹⁰⁶ *Epist.* 24 (GNO VIII/2³, 75–79 Pasquali).

a rhythm to it, that one is tempted to ask whether we actually have a caricature for a name—in the manner of, say, “Mickey Mouse,” to make the point clear. Again we may ask: is Heracleianus a real person or another “icon” of the target group? In any case, here we have yet another unidentifiable figure that received a text from Gregory in a form of a letter, carrying major theological weight—and so it happens that this friendly letter to a heretic is also, like *Ad Simplicium*, transmitted to us without introduction. The text clearly comes from the same period as *Ad Simplicium*, and it also (at least as we know it) begins with a reference to one of the principal sentences of faith. This time it is the very “sentence of Christianity” from the mouth of the Lord: the command to baptize disciples in the name of the Father and the Son and the Holy Spirit. Also the “Paul to Timothy”-motive is present in the letter, this time as a reference to Paul’s reminder to Timothy about the instructiveness of all God-inspired utterances of the Scripture: to those who welcome them with a good disposition, Gregory writes, the “word of sound faith conveys its strength in simplicity,” meaning that “we believe as we are baptized”.¹⁰⁷ The *lex orandi—lex credenti* principle is given a perfect expression in *Epistula* 24:

We are baptized as it has been handed down to us, into Father and Son and Holy Spirit, and we believe as we are baptized—for it is fitting that our confession be of one voice with our faith—and we give glory as we believe, for it is not natural that worship make war against the faith, but as we believe, so also we give glory. Now since our faith is in Father, Son and Holy Spirit, faith, worship, and baptism accord with each other. For this reason the glory of Father, Son and Holy Spirit is not differentiated.¹⁰⁸

The reason for the fact that the central principle appearing in *Epistula* 24 does not appear as such in either *Ad Simplicium* or *Ad Ablabium*, might be that these three small Trinitarian writings together made one, more comprehensive whole in Gregory’s own mind. In any case, at least *Ad Simplicium* and *Epistula* 24 complete each other—and it is probable that they were written one right after the other in Constantinople either in 383 or 385. In his letter to the heretic, Gregory deals with something he is silent about in *Ad Simplicium* which he concludes

¹⁰⁷ *Epist.* 24,1 (GNO VIII/2², 75,1–12 Pasquali).

¹⁰⁸ *Epist.* 24,8f. (GNO VIII/2², 77,12–21 Pasquali), translation is taken from Silvas (ed.): *Gregory of Nyssa, The Letters* (see note 8), 194. For “worship,” Gregory here uses δόξα.

with Paul's words from 1Cor 12:3: "No one can say that Jesus Christ is Lord, except in the Holy Spirit." The dilemma relating to the pneumatomachians was: how could they say like the orthodox, that Jesus Christ is Lord, unless in the Holy Spirit? The letter to Heracleianus (*Epistula* 24) is clearly targeted to this particular group of heretics.¹⁰⁹ In a friendly tone, Gregory is inviting them to come to their senses and to return to the "simplicity of the first utterances of faith" we receive from the Lord's own voice as the "primary tradition" of Baptism in the name of the Father and the Son and the Holy Spirit.

Epistula 24 manifests genuine concern for those who could have been held as "brothers in arms" in the fight against the Arians, did they not "make war between faith and worship".¹¹⁰ In *Ad Simplicium* which is the "general document" of spiritual warfare instructing how to "side" with the true religion and troops of the true Virtue Christ, it is declared in absolute imperative that there is no "grey zone" for the blasphemers of the Holy Spirit in the battle against idolatry. *Ad Simplicium* does not negotiate or try to gently convince: it declares, and with minimum amount of speculation draws the line beyond which is no compromise to give any justification for anyone to enter.

4.3. *Ad Simplicium as a Trinitarian tractate: the Christocentric character of the simplicity of the Trinitarian worship*

There certainly would be much persuasiveness in any form of some particularly Trinitarian thematic title to suggest itself as the original one offered by Gregory to his manifestly Trinitarian treatise arguing for one and equal divinity and honour of the divine persons. The Trinitarian title variant we know, "On the Father, Son and Holy Spirit," has actually also got much "simple charm" to it—provided that the idea behind it is to single out the three divine persons we are invited to worship in equal glory according to our baptism in the name of "the Father, Son and Holy Spirit." In case this thematic title was originally handed out with a view to the *lex orandi—lex credenti* principle, it would be intimate enough with the very purpose of the treatise to have

¹⁰⁹ Silvas (ed.): *Gregory of Nyssa, The Letters* (see note 8), 190.

¹¹⁰ As Silvas (ed.): *Gregory of Nyssa, The Letters* (see note 8), 191 reminds us, Basil "had been very impressed in his youth by the strict life of Eustathius and his followers" (= the Macedonians, or Pneumatomachi); in *Epistula* 294 Basil, however, points out that sound faith should accompany strict life.

possibly been offered by the author himself. On the other hand, the same title might have been attached to the text also with relatively little insight to the purpose, namely in a mere formal correspondence with the Trinitarian theme or the order which is natural in any Trinitarian presentation.

It is quite possible, even probable, that Gregory originally handed out his Trinitarian treatise without any second, thematic title, simply as: *Συμπλικίῳ τριβούνῳ*.¹¹¹ In any case, in this particular source Gregory clearly invites the reader to feel as a “tribune” in the spiritual warfare. First the reader is expected to conduct a self-identification as one belonging to the relevant audience of the treatise; what then follows is the interplay between the “reader’s identity” as a “tribune” and the text’s overwhelmingly demanding and occupying opening which is no ordinary introduction and greeting. Gregory’s letter greets the “tribune” by an authoritative address from God who thereby introduces himself by his prophet’s declaration: “God commands us through his prophet to believe in no recent God and not to worship any foreign God!”

There is a biblical model behind the opening¹¹²—and it is somewhat archetypal in a manner that one could well expect from Gregory, being derived from the impressive scene of the Mountain of the Exodus narrative¹¹³ where God speaks his law to his people in the midst of “cloud of thunder”.¹¹⁴ In *Συμπλικίῳ τριβούνῳ*, as soon as the person’s attention has been awakened and turned towards the discourse by the address and invitation of the title, the theme and the purpose of the text instantly strike the “tribune” like a “voice of thunder,” or a “sound of trumpets” from the fiery mountain of God. By “voice from

¹¹¹ It is one possibility, that whereas “On faith” represents the addition of the ecclesiastical context, to the original root title *Συμπλικίῳ τριβούνῳ* penned by Gregory, “on Father, Son and Holy Spirit” represent the addition of the military context. The Christian military tribunes who received Gregory’s treatise may have found some use for its instruction in connection to the soldier’s service oath, which began by invocation of the divine persons: hence the mention of the persons would have been natural in the “military edition” of the text.

¹¹² It is not improper to conceive *Ad Simplicium* as an investigation to the sequence of thought that follows from the principle which the Psalm verse it begins with provides.

¹¹³ Exod 19:16–19. Cf. *Vit. Moys.* II (GNO VII/1, 82,4–86,10 Musurillo).

¹¹⁴ Ps 80 LXX itself already creates the connection with the Mountain scene of the Exodus narrative by a suggestion of the “model” of the divine speech in the “secret place of thunder”—of which Gregory most certainly is aware of in a presentation which reasons under the principle the Psalm provides.

above,” in words spoken by God through his prophet, the text immediately challenges the “tribune”-reader to examine his standing in religious worship, or it is rather the word from God itself that examines the tribune by its implications which Gregory displays immediately in a logical sequence that follows after the presentation of the divine declaration.

If the notion of the underlying biblical model is the first, the idea of listening to “God who speaks” would be the second thing the reader of Gregory’s theological treatise *Ad Simplicium* should pay much attention to in order to grasp its especial character—and to appreciate its high theological value according to the same standard that the author himself must have evaluated its theological merit and overall significance in his production, great enough to be individually recommended to the reader in his *Oratio catechetica*. It seems, namely, that for Gregory the greatest theological merit the servant of the Word¹¹⁵ could dream of, was to make, according to the archetypal example of Moses, a theological truth plain and simple, receivable to the multitude, even to the simplest people. Moses was, besides being invited by God, also sent by the multitude up to the Mountain of the “divine trumpets,” because for them the “trumpet sound”—theology as the speaking of God—was only a terrible noise at first: Moses served God by making θεολογία understandable, harmonious and sweet sounding to the multitude, so that all God’s people could respond to it through its confirmation “in one voice,” and follow the divine instruction revealing God’s will. From Moses the people received the clear instruction of the Law, the fulfilment of which was Christ, the Word who was incarnated for our sake and taught us to know the Father; the Spirit anointed the Apostles who in the Scripture proclaim to us Jesus as Christ and Lord, the Word of God and the Only-begotten Son of the Father; Paul gave us the names

¹¹⁵ Unlike his predecessors in the Alexandrian tradition, Gregory never called Moses a “theologian” but honoured him for his theological merits by calling him a perfect “servant of God” serving in the οἰκονομία τοῦ θεοῦ (cf. *Vit. Moys.* II [GNO VII/1, 128,25; 141,6–143,1 Musurillo]). This is revealing of Gregory’s concept of theology based on the idea of “Word coming down” aided by his servants who give the Word a physical body of human words (and deeds). Gregory’s concept of theology, in other words, is emphatically incarnational. For fuller discussion, cf. Ari Ojell: “Service of Mastery? ‘Theology’ in Gregory of Nyssa’s *Contra Eunomium* II”, in: *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II: An English Version with Supporting Studies: Proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15–18, 2004)*, ed. by Lenka Karfíková, Scot Douglas, and Johannes Zachhuber. Supplements to *Vigiliae Christianae* 82 (Leiden: Brill, 2007), 473–484.

of Christ so that we might imitate Christ—and through Christ, God—as he also did. Throughout the course of history of humankind ever since Abraham, the Father of faith, there had been a gradual process of revealing the hidden things of God to all those who had faith in one true God, and it was left for the Church as the community of the Spirit and the visible Body of Christ, to voice out in its worship the final full recognition of the Holy Trinity according to the “mystery revealed to his Saints,” “Christ in us.” Gregory identified himself as a “servant of the Word and a minister of the divine mysteries” among the many others who served the Church at the hour of her delivery of the Creed, openly voicing out full Trinitarian confession which gives equal glory to the Father, to the Son and to the Holy Spirit in one divine nature.

Hence as modest and the most simple one of all Gregory’s Trinitarian works as *Ad Simplicium* might be, was this the one that best reached also the hearing of the multitude and earned their thanks, in whatever ways the “tribunes” had found it appropriate to distribute its instruction, Gregory must have given this particular piece an especial place of honour amongst all his Trinitarian works as a true theological contribution. Its aim is to also dispense to the multitude, as plain and simple as possible, the “reason” of the Trinitarian worship as the orthodox voice, as one faithful Body of Christ in one voice in accordance with the apostolic faith as it was confirmed in the Council of Constantinople. The purpose of *Ad Simplicium* is to display—starting from the biblical “principle of Trinitarian worship” manifest in Ps 80:9 LXX—the ἀκολουθία of the Scripture which supports the orthodox confession in points which the adversaries most commonly bring forth against it with what they presented as biblical evidence, falsely as Gregory aims to show, but nevertheless seductively for those who lacked more proper theological instruction. Accordingly, while the instruction contained in *Ad Simplicium* is purposed to reach the recognition of the “multitude,” in the first instance, it is particularly addressed to those literal persons who had responsibilities over many (whether in Church in particular or society in general) through some kind of official recognition or position making them able to provide religious instruction to the multitude, or at least to execute religious supervision in a certain group of people—like a legion of soldiers: from the viewpoint of Gregory’s final far-reaching purpose it was a very desirable coincidence that the military tribunes could immediately identify themselves through the title of “tribune” while at the same time the elders of local congregations could equally conduct a similar self-identification with only little effort.

I think T. Ziegler is right that for an introduction of his treatise,¹¹⁶ Gregory already offers an argument whereby the Arian heresy, the mother of all heresies, is immediately refuted: after this, the discussion may be continued from a position from which there is no turning back into “relativization” of the divinity whether we think of the Son or, in the end, the Holy Spirit. Individually they either are divine and worthy equal reverence with the Father in one divine nature or they quite simply are not; the latter option is obviously at variance with apostolic faith. The first argument which reveals the implications of the principle of the Trinitarian worship is the strongest single argument of the whole treatise: the rest of the arguments only need to maintain what the first one already establishes in reference to the Son as the Only-begotten of the Father. The first argument promotes simplicity in the Trinitarian worship: those who deny the eternity of the Only-begotten and worship him as the “created God” after the “true God” Father, lose that simplicity and end up with great and manifest confusion which the Theology proclaimed by the prophet reveals: if they worship in the name of the Son a created, i.e. “recent God,” who is “foreign” from the “true God” identified as the Father only, according to the divine message of the prophet it is not God at all, but must be an idol, some new and alien God they worship; in order to avoid to be condemned by God for this, they would need to say that they do not worship Christ—which would be equally impious and condemnable.¹¹⁷

When paying attention to the command of God, the tribune of the true religion examined by the word of God will stand unharmed and is greatly aided by what he hears, but the tribune who fights on the side of idolatry against the true religion—was his attention provoked by the address of the letter as well—will receive a heavy blow by the sentence spoken by the truly Existent, by “Him who is” (Exod 3:14). Like the tribune and his soldiers who once came to arrest Jesus to be judged by the earthy court “drew back and fell to the ground,” when the Lord said to them, “I am He,”¹¹⁸ the heretics who arrest the Only-begotten Son in the “bondage of creation” and make the Lord a servant¹¹⁹ will have to draw back—and will fall, unless they listen to God and consent to his words, instead of trying to “think up” God by following their

¹¹⁶ Ziegler: *Les petits traités trinitaires de Grégoire de Nysse* (see note 2), 218.

¹¹⁷ *Simpl.* (GNO III/1, 62,1–63,15 Müller).

¹¹⁸ John 18:6. Cf. *Ref. Eun.* 141 (GNO II, 373,11–13 Jaeger).

¹¹⁹ Rom 8:21. Cf. *Simpl.* (GNO III/1, 63,7 Müller), vgl. *Eun.* III 1,16–18 (GNO II, 9,12–10,6 Jaeger).

own poor created λόγος instead of the divine. According to the prophet's declaration, there is no degrading Christ to the level of creation (but we are obliged to worship him as true God according to the New Testament), there are no degrees in divinity, and thus no degrees in our Trinitarian worship of God.

Gregory's "critical introduction" of *Ad Simplicium* already reveals the fundaments which his ideal of the simplicity of the Trinitarian worship is built upon: recognitions of the (1) biblical principle determining Trinitarian worship, the subsequent (2) uncreated-created distinction, conceived, besides as an uncompromised ontological, also as an (equally) uncompromised doxological distinction, and the (3) divinity and the Lordship of Christ as the most central, and in itself already proper Trinitarian recognition. The sequence of Gregory's argumentation begins by recognition of the divinity of Christ and will finally lead into the concluding recognition of his Lordship: his idea of the simplicity of the Trinitarian worship, in other words, will prove to be emphatically Christocentric in character. But before saying anything more about this, it is very important to realize how intimately Gregory's final, most distinctive emphasis put on the uncreated-created distinction in the debate with Eunomius,¹²⁰ manifest also in *Ad Simplicium*, relates to his notion of the "law" the Scripture provides for Trinitarian worship through many declarations, one of which is Ps 80:9 LXX. The distinction between uncreated and created was important for Gregory throughout the debate, but nevertheless it is in *Contra Eunomium* III that he finally breaks through with a most definitive assertion which leaves no room for doubt regarding its decisive significance, as he there states that the "ultimate division of all that exist is made by the line between created and uncreated".¹²¹ Traditionally such recognition had been given to the Pauline as well as Platonic distinction between the "unseen and seen" or "intelligible and sensible," and previously in *Contra Eunomium* I and II Gregory had clearly hesitated to modify the classical theory of the division of existences. In *Contra Eunomium* III

¹²⁰ As Alden A. Mosshammer: "The Created and Uncreated in Gregory of Nyssa," in: *El "Contra Eunomium I" en la producción literaria de Gregorio de Nisa: VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa*, ed. by Lucas F. Mateo-Seco and Juan L. Bastero (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1988), 353–379 points out (p. 353): "In debate with Eunomius [...] Gregory of Nyssa asserted a more radical and systematic distinction between the Creator and the creation than either he or any of his predecessors had previously felt called upon to make."

¹²¹ *Eun.* III 6,66 (GNO II, 209,19f. Jaeger).

he comes to the conclusion of the necessity of modifying the traditional theory through an identification of something that he conceives as the law of worship declared by the divine word:

That no created thing is deserving of man's worship, the divine word so clearly declares as a law, that such a truth may be learned from almost the whole of the inspired Scripture. Moses, the Tables, the Law, the Prophets that follow, the Gospels, the degrees of the Apostles, all alike forbid the act of reverencing the creation.¹²²

Few lines later he says that

We who in being taught by Scripture how to look the true Godhead, were trained to consider all created existence as external to the divine nature, and to worship and revere that uncreated Nature alone, whose characteristic and token is that it never either begins or ceases to be.¹²³

In *Contra Eunomium* III Gregory hands out as an especial example of the "law of worship" what the prophet Isaiah declares as "God's mouth" when speaking in the person of God:¹²⁴ I am the first, and hereafter I am, and no God was before me, and no God shall be after me.¹²⁵ Gregory explains how this saying of God indicates that the true and sure characteristic of the divine nature is that it really is, in distinction to creation which came into being when it was created *ex nihilo*. What comes after God is not God but creation—and there is nothing before God who is the first. God's existence in his eternal blessedness is to be defined in contradiction to "nothing" while "Being" represents the inescapable category for all discourse *περὶ τὸ θεῖον*. Gregory draws four important conclusions from the words God declared by Isaiah. He writes that since the spiritual saying uttered by the mouth of the prophet is of God, we learn thereby the *δόγμα* that the divine nature is (1) one; (2) continuous with itself and undiastematic [that is, there are no spatial-temporal distinctions or intervals within divinity]; (3) not admitting in itself any priority and posteriority, though it is declared in Trinity, and (4) not being in any of the things we contemplate in it more ancient or more recent than in some other. Thus Gregory says in *Ad Simplicium*, accordingly, that "where the Father and the Son are

¹²² *Eun.* III 3,2 (GNO II, 107,10–15 Jaeger).

¹²³ *Eun.* III 3,8 (GNO II, 109,24–29 Jaeger).

¹²⁴ *Eun.* III 3,8–12 (GNO II, 109–111 Jaeger).

¹²⁵ Cf. Isa 41:4; 43:10; 44:6.

thought, there is thought the Holy Spirit as well”¹²⁶—just like faith in the Father and the Son actually simulate, even though the diastematic constitution of human discourse is such that it requires some order of presentation when a thought of them is expressed.¹²⁷

In *Contra Eunomium* III Gregory also highlights for the first time—as one of those passages especially proclaiming the Law of worship—by a full word-by-word quotation the verse from the Ps 80 LXX¹²⁸ by which he opens *Ad Simplicium*, and of which he writes in his *Refutatio Confessionis Eunomii*: “we use this line and rule to arrive at the discernment of the object of the worship”.¹²⁹ In *Ad Simplicium* we may notice how Gregory’s gradually crystallized and now most deeply integrated vision of the Law of worship together with the exalted notion of the uncreated—created division as its derivate, controls his whole presentation and greatly contributes to his desired ideal and end of simplicity of the Trinitarian worship. The categorical division between uncreated and created which allows no intermediary, defines by one single “act” all distinctions that are relevant for the Trinitarian worship in particular:¹³⁰ between what is divine and what quite simply is not; between what is to be worshipped and what quite simply is to be not; between Creator and creatures; between the Lord and the servants; between that which truly exists and possesses being and that which exists only by participation in being; between that which eternally lives and may give life and that which is given life and need to be sustained; between that which is good by nature and that which

¹²⁶ *Simpl.* (GNO III/1, 66,26f. Müller).

¹²⁷ According to Gregory, in the biblical sense the Father cannot be thought of without thinking the Son: in *Eun.* III he points out how the spirited voice of John first proclaims the Son as “the Word together with the Beginning” in order to make clear that when faith in the Father—as the “beginning” before the creation was called into existence through the Word—is awakened in us faith in the Son simulates, is instant without any interval. Cf. *Eun.* III 2,16–23 (GNO II, 57,4–59,27 Jaeger).

¹²⁸ *Eun.* III 6,8–14 (GNO II, 188,11–190,27 Jaeger).

¹²⁹ Cf. *Ref. Eun.* 71 (GNO II, 341,21–342,1 Jaeger).

¹³⁰ Ontologically, the division creates new distinctions and categories to the underlying Porphyrian model (the scil. “Porphyrian tree”) which is originally based on the division between intelligible and sensible: in Gregory’s modification, there are now existences that are to be perceived as uncreated-intelligible (God), created-intelligible (angels), created-intelligible-sensible (man) and created-sensible (the rest of creation). Cf. Mosshammer: “The Created and Uncreated in Gregory of Nyssa” (see note 120), *passim*; Drobner: “Gregory of Nyssa as Philosopher” (see note 9), *passim*; David L. Balás: *METOEYIA ΘΕΟΥ: Man’s Participation in God’s Perfections According to Saint Gregory of Nyssa*. *Studia Anselmiana* 55 (Rome: Herder, 1966), 34–53.

may participate in good. The one and single “philosophic” ontological division between the uncreated nature of the Creator and the created natures of the creatures is very simple to grasp and to further identify as the distinction between the Lord and the servants which constitutes religious worship. The division is like a “hook” where one can hang many other philosophic notions which well might be discussed, but are not necessary to discuss at greater length in every occasion: this is how Gregory succeeds in presenting in *Ad Simplicium* an “abridged form” of his four books long and very detailed argument against Eunomius, as T. Ziegler suggests.¹³¹

Before jumping back into the sequence of Gregory’s argumentation in *Ad Simplicium* after the introduction of the “law” or “principle” of the Trinitarian worship, it is extremely important to realize for what purpose Gregory needed to pay special attention to the particular issue of worship in *Contra Eunomium* III. His discussion of the essentials of the Christian Trinitarian worship according to the Scripture prepares him for the defence of his brother Basil’s intention behind his utilization of the *θεολογία*—*οἰκονομία* distinction¹³² when explaining the words of St. Peter in Acts 2:36 (“Him God made Lord and Christ, this Jesus whom you crucified.”)—namely that we may speak of the one person of Christ in two ways, according to his eternal mode of existence as God in essence, which is what *θεολογία* concerns, or according to *οἰκονομία* when the eternal Son emptied himself to take on the “form of servant” and was “crucified through weakness,” i.e. according to the humanity of Christ which was “seen by all”.¹³³ In *Contra Eunomium* III Gregory goes right to the actual point of Basil’s argument, and while defending the distinction as used by his brother, he actually explains the same thing anew by talking, quite simply, about the two natures of Christ: the uncreated/divine and the created/human.¹³⁴ Gregory’s modification indeed makes Basil’s intention plain

¹³¹ Ziegler: *Les petits traités trinitaires de Grégoire de Nysse* (see note 2), 218.

¹³² Cf. Basil’s discussion in *Adversus Eunomium* II 3 (SC 305, 16–18 Sesboüé/de Durand/Doutreleau).

¹³³ Basil technically operates, not directly or explicitly with the notions of “uncreated” and “created” natures, but with notions of what was seen in Christ by all (i.e. his humanity) and what may be seen by eyes of faith spiritually but is nevertheless naturally unseen by physical senses (i.e. his divinity).

¹³⁴ Due to the acute polemical situation, Gregory could not be very explicit about the fact that he modified Basil’s argument by replacing the technical *θεολογία*—*οἰκονομία* distinction by the distinction between the uncreated and the created natures of Christ.

and simple, but it actually also better serves in maintaining the idea of *θεολογία* as divinely authorised discourse concerning the divine nature as something which cannot be alienated from the recognition of the Incarnation of the Word through which God is revealed. Both the uncreated-created division and the concept of theology in Gregory manifest his independency from the classical patterns of thought: theology is not human speculation of divine things but God's own speaking about himself through his servants who proclaim the divine nature within the creation, in all their words and deeds that give glory to the Father, the Son and the Holy Spirit.

We think far too easily without much further reflection that in the case of Gregory especially, *θεολογία* names the contemplative upward movement of the human soul,¹³⁵ in contrast to the downward movement of the *οικονομία* of the divine action(s), and means practically the same as *θεογνωσία*, divine knowledge—whereas in real, in Gregory, *θεολογία* can be defined, in essence and origin, as the *οικονομία* of the divine speaking. According to Gregory's idea, theology which proclaims the divine nature must have divine origin and authorization: it is our means to attain *θεογνωσία* otherwise quite unattainable to us. Hence *θεογνωσία* is actually to be understood in technical distinction to *θεολογία*.¹³⁶ Incarnation, the Word's presence in the flesh, can be then biblically seen as the very centre of theology, as "God's speaking" by his Son (cf. Heb 1:2): I think this is quite an alienable value for Gregory, and is something that is quite necessary to realize in order to grasp and appreciate the fine balance and high coherency of his theological thought.

The fact that Gregory deliberately aims not to separate Incarnation from theology is also one of the most central points to be grasped when reading *Ad Simplicium*: this intention belongs to the underly-

¹³⁵ Cf. Ojell: "Service of Mastery? 'Theology' in Gregory of Nyssa's *Contra Eunomium II*" (see note 115), 473–484.

¹³⁶ The distinction would correspond with the one which can be made between what is "heard" (*θεολογία*) and "seen" (*θεογνωσία*) by the "inner senses." The distinction between *θεολογία* and *θεογνωσία* is something, I think, that can be used for improving the immensely valuable achievement of Jean Daniélou: *Platonisme et théologie mystique: doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse* (Paris: Aubier, 1953). Daniélou does not properly distinguish between the two concepts but regards them both as "divine knowledge." For discussion, cf. Lucas F. Mateo-Seco: "La theognosia, contemplazione di Dio nella tenebra, secondo San Gregorio di Nissa," in: *La contemplazione cristiana: esperienza e dottrina* (Roma, 10–11 marzo 2005), ed. by Laurent Touze (Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 2007), 45–72.

ing fundamentals of his second argument explaining the passage from Prov 8:22 (“The Lord created Me”).¹³⁷ The second argument is a direct derivate of the first, which exposed the Trinitarian implications of the principle of worship—and it perfectly shows how the notion of Incarnation as the centre of theology simulates no danger of confusing the holy mysteries of the divine begetting and the human birth of Christ. This is because in the incarnated one we may recognize two things, divine and human, as Gregory explains in *Ad Simplicium*: what is divine belongs to the incarnated one according to his eternal existence in the uncreated nature together with the Father and the Holy Spirit, and what is human belongs to the same person as the consequence of his incarnation, when the Only-begotten “became many things for us.” Though he is Word he became flesh; though God he became man, though incorporeal he became a body—and though he is Creator he became a creature, “made,” for our sakes. Remarkably, though Gregory in the instance addresses the οἰκονομία of Incarnation, he does not make a single move to distinguish it from θεολογία.¹³⁸ Instead, he systematically distinguishes between the two natures of the one person of Christ in whom one may contemplate “true divinity” and “true humanity” alike.

Gregory’s idea is that we may begin to make theological observations of the incarnated one, the one person of Christ, as soon as we recognize him according to his eternal divine nature: incarnation is not the thing which would disturb our theological recognition which concerns the divine nature. Quite the contrary, Incarnation is actually the necessary condition for our theological recognition: theological reflection begins by “looking at the Incarnation,” as Gregory in *Contra*

¹³⁷ *Simpl.* (GNO III/1, 62,16–63,21 Müller), cf. *Eun.* III 1,48–54 (GNO II, 20,8–23,2 Jaeger).

¹³⁸ What Basil Studer: *Trinity and Incarnation: The faith of the early church* (Collegeville [Minnesota]: Liturgical Press, 1993), 2 note 1 writes about the doctrines of “Trinity” and “Incarnation,” and their relation in the Fathers, remains valid as such—but I think that he is not right when handing out Gregory especially as an example of someone who was happy to use the antithesis between θεολογία and οἰκονομία, in those terms precisely, that is. Gregory perfectly preserved the intention of the distinction as previously used by Basil, whom he defends, in *Eun.* III 3 (GNO II, 107–133 Jaeger), for its use—however, without making it one of his own. *Ad Simplicium* is one of the sources where this argument can be verified. For a valuable recent study on the relation of θεολογία and οἰκονομία in Gregory, cf. Giulio Maspero: *ΘΕΟΛΟΓΙΑ, ΟΙΚΟΝΟΜΙΑ e ΙΕΤΟΠΙΑ: La teologia della storia di Gregorio di Nissa* (Diss.) (Rome, 2003), reported in *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia* 45 (2003), 383–451.

Eunomium III expresses the same idea¹³⁹ as in *Ad Simplicium*.¹⁴⁰ The grave error, instead, is to confuse the uncreated divine element and the created human element in him who incarnated and assumed human nature for our salvation. As long as we do not start to mix the qualities of the “uncreated divine nature” and the “created human nature” of Christ in our theological recognition of the divine nature, we are quite safe to start paying attention to those things that the Scripture attaches to Christ according to his divinity, to the end that we may contemplate him “in the beginning” according to the testimony of St. John, as he existed before all creation in God and with God as God.¹⁴¹

The fact that in *Ad Simplicium* Gregory is really pursuing that kind of Trinitarian document that might be used as the source when instructing the “multitude,” is highlighted especially, when he takes up the dilemma of the eternal existence of the Only-begotten (third point):¹⁴² how can something “begotten” exist before its begetting? Gregory’s answer, arguing that the properties of fleshly begetting are not applicable to the divine [= uncreated] nature, is based on biblical descriptions of what the Son is said to be in relation to the Father—whom we must recognize as “Father” in his uncreated nature from all eternity. Out of the many relevant allegories of the Scripture which he had laboriously discussed in mutual relation to each other in his books against Eunomius,¹⁴³ Gregory has selected the passage from the

¹³⁹ *Eun.* III 1,54 (GNO II, 22,24–26 Jaeger).

¹⁴⁰ “Looking at the Incarnation” is clearly one “Leitmotiv” of Gregory’s thought. Therefore, as Anthony Meredith: *The Cappadocians*. Outstanding Christian Thinkers (London: Chapman, 1995), 77f., has pointed out, in *De vita Moysis* each of the three theophanies of Moses is “applied to the Incarnation of the Word, as though Gregory wished to say that the principal entrance to the knowledge of God is through the human person of Christ.” Elsewhere Meredith makes another significant observation: “[Gregory] turns the platonic image [of the cave] in its head and invites us to believe that is only in Christ, through the purifying and enlightening action of the Word, that we can approach God.” Cf. Anthony Meredith: “Plato’s ‘cave’ (Republica VII 514a–517e) in Origen, Plotinus, and Gregory of Nyssa,” *Studia Patristica* 27 (1993), (49–61) 61. Gregory’s incarnational idea of theology shows that theologically he most certainly was not a “continuator of the classical tradition”—a conviction which Meredith identifies as one represented by Werner Jaeger who, suspects Meredith, “tended to over-stress” Gregory’s classical indebtednesses. Cf. Anthony Meredith: *Gregory of Nyssa. The Early Church Fathers* (London: Routledge, 1999), 27. The suspicion, I think, is well justified.

¹⁴¹ *Simpl.* (GNO III/1, 63,22–65,9 Müller).

¹⁴² *Simpl.* (GNO III/1, 63,22–65,9 Müller).

¹⁴³ Cf. especially *Eun.* III 6,27–41 (GNO II, 195,22–200,24 Jaeger); *Ref. Eun.* 88–96 (GNO II, 348,14–352,11 Jaeger).

Epistle to Hebrews. In Heb 1:3 it says that the Son is the “brightness of the Father’s glory” and the “express image of his person” (or the “character” of his hypostasis [χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ]). In *Contra Eunomium* III, when discussing the issue of the eternity of the Only-begotten—just like now in *Ad Simplicium*, under the principle of the divine denial of the worship of any “new and strange God” and in light of Heb 1:3—Gregory praises how in this very sentence the Apostle provides an excellent application of the eternity of the Only-begotten as he

conveys to those hearers who are unable, by the contemplation of purely intellectual objects, to elevate their thought to the height of the knowledge of God, a sort of notion of the truth, by means of things apparent to sense.¹⁴⁴

As the passage from *Contra Eunomium* III shows, Gregory believes that Heb 1:3 provides the best possible approach to the dilemma of the eternal existence of the Only-begotten when trying to make the point clear for the simpler believers: it is chosen to *Ad Simplicium* precisely for this reason. Briefly put, Gregory’s idea is this: if one thinks the light in the lamp, then the light does not exist without its radiance. The radiance, in turn, originates in and from the light and is of the same nature as the light. Accordingly “Father” does not exist without “Son” any more than his “glory” could exist without “brightness.” But if the Father and his glory are believed to be eternal, so the Son must accordingly be like the “brightness of the Father’s glory”. Therefore, the Son is from the Father and the Father is never apart from the Son in their one and common, ever existent divine nature. Heb 1:3 also provides the answer to the next question, the fifth point, whether the Father ought to be considered “greater” and the Son “less”.¹⁴⁵ The Father’s character cannot be less than the Father is: if the Son is the character (or the “express image” or “imprint”) of the Father’s ὑπόστασις as Paul says, he is not lesser than the Father who may be contemplated through the Son who is his character. The final confirmation of the equal eternity and rank of the Father and the Son comes from St. John who teaches: “In the beginning was the Word, and the Word was with God” (John 1:1). Gregory points out that John does not say the Word was after the

¹⁴⁴ *Eun.* III 6,12 (GNO II, 190,5–11 Jaeger). Translation: Moore/Wilson: *Selected Writings and Letters of Gregory, Bishop of Nyssa* (see note 82), 201f.

¹⁴⁵ *Simpl.* (GNO III/1, 64,16–65,9 Müller).

beginning but in the beginning. Moreover, he was with God, meaning that the Son and the Father were mutually related already in the beginning. Gregory continues that as the Word of God, the Son comprehends the whole being of God, his whole magnitude. It cannot be that some part of God and his greatness is ἄλογος, i.e. “wordless” or “without reason.” The whole magnitude of God, the divine nature, is hence identical with the magnitude of the Word: there is no ground to speak about “greater” and “less” in reference to the divine nature. The argument according to which the nature of the “begotten” is unlike the nature of the “unbegotten” (the sixth point) Gregory treats, quite simply, as perfect nonsense.¹⁴⁶ The first man Adam was “unbegotten” and Abel his son was “begotten” of Adam: their human nature, obviously, was identical. The point is that begetting does not alter the nature: in Adam and Abel the human nature was one—as, accordingly, the divine nature is one in the Father and the Son.

The underlined uncreated-created distinction which allows no recognition of intermediary (μέσον), identified at once also as the categorical distinction between what is divine and worthy of our worship and everything else that quite simply is not divine and hence not deserving our reverence, functions again in its uncompromised routine when the divinity of the Holy Spirit is discussed.¹⁴⁷ All that Gregory has to do, in practise, is to extend the applicability of his argument concerning the uncreatedness of the Son to the notion of the Spirit as well: “the Church, as it believes about the Son, it believes equally about the Holy Spirit.” In a somewhat “reverse” manner, it may be noticed, his strategy is to show that the Spirit cannot be counted among the creatures and is hence uncreated, and must eternally exist in the divine uncreated nature where there are, according to Ps 80:9 LXX, no priorities and posteriorities, no “alienations” from eternal existence and true divinity, and no ranks of honour.

In the “hook” of the uncreated-created distinction, there “hangs” a notion of God as “Goodness itself” in distinction to creation which is “good by participation.” Gregory’s first point (seventh in the whole treatise), then, is that all that is created only participates in the transcendent good which, according to the Scripture, the Holy Spirit by

¹⁴⁶ *Simpl.* (GNO III/1, 65,10–65,24 Müller).

¹⁴⁷ *Simpl.* (GNO III/1, 65,25–67,6 Müller). For Gregory’s full discussion of the impossibility of “intermediary” between the created and the Uncreated in reference to the divinity of the Holy Spirit, cf. *Maced.* (GNO III/1, 104,8–19 Müller).

nature is without participation and is also able to give to the creatures, without himself standing in any need of some external, received good. Therefore, Holy Spirit belongs to the divine uncreated nature. Gregory provides many examples that follow this line of argumentation: the examples bring him to his second point concerning the Spirit (eighth in the whole) that accordingly all the supreme names proper to God that are attached to the Father and the Son by the Scripture are envisioned about, and apply to, the Holy Spirit as well. The only difference distinguishing the Holy Spirit from the Father and the Son is that Holy Spirit cannot be called either Father or Son. They are the revealed names for the two other ὑποστάσεις besides the Holy Spirit existing in the uncreated nature, and these names are not to be confused. But all the divine names that are applicable to the divine nature are applicable to the Spirit, and so we must apprehend that the Spirit is above the creation. In this notice “above creation” we see another example how the uncreated-created division functions. There is nothing, no intermediary, between the uncreated nature of the Creator and the created natures of the creatures, between what is divine and what is not divine. Hence to say that the Spirit is “above creation” is the same as to say that the Spirit is “uncreated” and thus belongs with the Father and the Son to the single uncreated divine nature in which none of the persons is more recent, or less worthy of our reverence than the other.

Remarkably, for his last argument (ninth point) supporting the notion of the uncreatedness of the Holy Spirit Gregory has searched an opposing counterargument which is based on Amos 4:13: “He who makes thunder strong, creates spirit and proclaims his Christ to men.” This choice is significant, because unlike everything else discussed in *Ad Simplicium*, Gregory has not highlighted and explicitly discussed this passage in his writings before. There is purpose behind his choice to pick it up right now: Gregory clearly wants to conclude his small treatise of instruction in the orthodox Trinitarian worship by an interpretation of this passage—and his discussion of it represents the “conclusion” of his letter to the tribune Simplicius as much as his opening discussion of the principle of the Trinitarian worship declared in Ps 80:9 LXX represented its critical “introduction.”

Amos 4:13 serves Gregory’s purpose perfectly. First of all, there really was a certain group known as the Tropici claiming that this very passage mentioning a “creation of the spirit” speaks about the creation of the Holy Spirit, who is then “unlike” the Father and the

Son.¹⁴⁸ This was, indeed, an argument relevant to refute in a source like *Ad Simplicium*—but also, the real polemical background provided the “formal reason,” i.e. the occasion for Gregory for driving the sequence of his argumentation into a certain goal corresponding with the pre-conceived aim of the whole treatise: to expose the virtuous, “virginal” simplicity of the Trinitarian worship as the very virtue of the orthodox who fought on the side of the “true religion” and the “true virtue Christ” against idolatry and heresies which created confusion, threatened the simplicity. *Ad Simplicium* is a source where Gregory testifies about the simplicity of the orthodox standing and instructs the faithful how to maintain it—whether when being under an attack by some adversary or in cases of friendly encounters with a neighbour. *Ad Simplicium* does not require polemical context to be found handy, it is good for simple pedagogical and apologetic aims as well.

Gregory’s discussion of Amos 4:13 manifests his great determination and confidence about his cause: Basil had previously (*Contra Eunomium* III 7) explained that the “spirit” mentioned in Amos 4:13 just means wind—but Gregory wants to assure us, instead, that in this particular passage there is a prophetic Old Testament reference to the Gospel as the loud sounding thunder, and to our spiritual regeneration from the Spirit of God who, by strengthening the Gospel thunder in those who believe, makes the believer a spirit declaring Christ: the discussion of the Amos 4:13 encloses the circle which begins and ends by notions of the “sound of thunder” proclaiming Christ.

For Gregory, the culmination of theology as the singing of God’s glory, is the open celebration of the Holy Trinity in the name of the Father, the Son and the Holy Spirit through the words of the Trinitarian confession which the Church announces in one voice. But according to his account, already the confession of the Lordship of Jesus Christ is an authentic—even if concealed from those who have no faith—Trinitarian confession, since according to St. Paul, “no one can say, ‘Jesus Christ is Lord’, except in the Holy Spirit” (1Cor 12:3). And to these exact words of the Apostle Gregory concludes his *Ad*

¹⁴⁸ The best source for attaining insights of the teaching of the Tropici and its acquaintances with the teaching of the Arians is Athanasius’ letter to Serapion, cf. the introduction and the very informative notes of Shapland: *Letters of Saint Athanasius Concerning the Holy Spirit*, translation with introduction and notes by C.R.B. Shapland (London: Ephworth Press, 1951). For recent discussion, cf. Thomas G. Weinandy: *Athanasius: A theological introduction*. Great theologians series (Aldershot: Ashgate, 2007), 103–119.

Simplicium just like he began it by the words of the Prophet. His idea clearly is that the triune activity of the Holy Trinity itself—the “one movement and disposition of good will which is communicated from the Father, through the Son to the Spirit”¹⁴⁹ whereby the Trinity comes to indwell the soul¹⁵⁰—makes the soul proclaim Christ. The confession of faith in Jesus Christ as the Lord is at once a testimony of the Holy Spirit who inspires the confession (1Cor 12:3) which is announced to the glory of the Father (Phil 2:11): it is hence already as such a confession of the Holy Trinity.

It is also “proclaiming theology” according to its centre, the person of Christ¹⁵¹ who lives in us together with the Father and the Spirit. In our simple faith in Christ that we accordingly express in our worship, we participate, in the Power of God, in God’s eternity. By the Spirit, Wisdom is begotten in the faithful, writes Gregory in *Contra Eunomium* III.¹⁵² In other words, through the simple faith in Christ which is gifted by the Spirit who regenerates us, the “mystery of theology,” the divine begetting of the Son from the Father in the eternity as something quite incomprehensible for our reason, takes place in us—whereas once the Wisdom has been begotten in us, we may proclaim theology by giving Christ the human birth into this world as the true Virtue,¹⁵³ by all our words and deeds that proclaim him in the power of the Spirit to the glory of the Father.

And this is the very heart of Gregory’s idea of the simplicity of the Trinitarian worship as expressed in *Ad Simplicium*: the Holy Trinity is celebrated—and thus theology is given a human expression—in

¹⁴⁹ *Abl.* (GNO III/1, 48,23–49,1 Müller).

¹⁵⁰ Where the Son dwells, there dwell also the Father and the Spirit: see *Beat.* (GNO VII/2, 122 Callahan).

¹⁵¹ The “Mountain of God” is both the “Mountain of the divine knowledge” (θεογνωσία) and the “Mountain of the divine speech” (θεολογία). In *Vit. Moys.* II (GNO VII/1, 84,21–85,15 Musurillo) Gregory clearly identifies theology as the trumpet-sound as “preaching concerning the divine nature,” of which he writes: “The Law and the Prophets trumpeted the mystery of the incarnation [...] the last sounds [...] came through the preaching of the Gospels.” The manifestly Christocentric character of theology which includes the notion of Incarnation, has not changed, according to Gregory’s view, by the Church’s contribution in making its Trinitarian culmination open and manifest to all.

¹⁵² See the very central discussion in *Eun.* III 1,56–65 (GNO II, 23,14–27,8 Jaeger). The possession of Wisdom, Christ, who is begotten in the heart of the believer, is the beginning of the “ways of God,” the person’s “approaches to virtue.”

¹⁵³ As a “type” of Christ, Moses’ birth symbolised the begetting of the virtue (Christ) as something we must imitate. *Vit. Moys.* (GNO VII/1, 33,13–35,9 Musurillo).

all human words and virtuous deeds that “proclaim Christ” in the midst of the sensible creation to the glory of the Father, the Son and the Holy Spirit. The spiritual “military aspect” of the Christian living which gives *Ad Simplicium* much temporal relevancy is reality in the fallen world, but it will not last forever. Even now the peace which the treatise more importantly pursues is the true domain of the Christians in the simplicity of their faith and worship, since the assurance of faith is of things that are hoped for¹⁵⁴—and the Christian hope, as Gregory well knew, highly motivated by the idea when composing his treatise, is based on the trust of the promise that God will be all in all,¹⁵⁵ and then “those in heaven, and those on earth, and those under the earth” will bow at the name of Jesus, and every tongue will “confess that Jesus Christ is Lord to the glory of God the Father”.¹⁵⁶

5. Conclusion

Gregory’s short Trinitarian treatise-letter to the tribune Simplicius is one of the key-texts of Gregory’s production in which it occupies an important place both because of its individual contribution in manifesting the author’s ideal of the Christocentric simplicity of the Trinitarian worship and for its transitional role between his emphatically polemical works on the one hand and his apologetic and “pastoral” writings on the other. The treatise represents a masterpiece of early Christian literature: By calling the addressee a “tribune” and developing the idea of a spiritual warfare, the letter serves as invitation for several groups, clergy and laity alike (elders, military tribunes, tribunes of the people); each reader is encouraged to pay intense attention to its instruction about the orthodox Trinitarian worship. The treatise has a very ambitious aim: through those who have identified themselves through the figure of “tribune” as belonging to the relevant “first audience” of the treatise, the theological instruction it provides is finally, and most importantly, meant also to reach the hearing of the common people, the illiterate, scil. “simple Christians.” Through an application of the ontological uncreated-created distinction which is also the dis-

¹⁵⁴ Heb 11:1; *Eun.* II 93 (GNO I, 254,5f. Jaeger).

¹⁵⁵ 1Cor 15:24–28.

¹⁵⁶ Phil 2:10; cf. *Tunc et ipse* (GNO III/2, 20,12–14 Downing); *Or. cat.* 32 (GNO III/4, 81,1–24 Mühlenberg); *Eun.* III 4,62–64 (GNO II, 158,8–159,6 Jaeger).

inction between the Lord and the servants, it shows that the Father, the Son and the Holy Spirit each belong to the uncreated divine nature where there are no degrees or ranks, and are thus all equally worthy of our worship. The treatise endorses and motivates simplicity in the Trinitarian worship, the center of which is Jesus Christ whom the Christians confess by the Spirit as the Lord to the glory of the Father. What the treatise particularly reveals concerning Gregory's own theological character, is that he was a seeker of biblical models for his theological thought and expression—and that his concept of theology was exceedingly Christocentric and incarnational.

THE FIRE, THE KINGDOM AND THE GLORY: THE CREATOR SPIRIT AND THE INTRA-TRINITARIAN PROCESSIONS IN THE *ADVERSUS MACEDONIANOS* OF GREGORY OF NYSSA

GIULIO MASPERO

I. Introduction

From a philological standpoint, the study of Gregory of Nyssa's treatise *Adversus Macedonianos de spiritu sancto*¹ does not require special consideration: it has been handed on by only two codices, one from the 12th century and the other from the 13th, the second being a copy of the first.² Experts agree that *Adversus Macedonianos* was composed during the period between the spring of 380 and 381. The context was the need to reply to the "Pneumatomachists" during the Council of Constantinople.³

From the historical-theological perspective, however, the treatise constitutes a highly significant moment in the development of dogma.

¹ *Maced.* (GNO III/1, 87–115 Müller). For an introduction to the treatise, see Volker H. Drecoll: *Art. Maced: Adversus Macedonianos De Spiritu Sancto*, in: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ed. by Lucas F. Mateo-Seco and Giulio Maspero, translated by Seth Cherney. Supplements to *Vigiliae Christianae* 99 (Leiden: Brill, 2010), 464–466; Elias D. Moutsoulas: Γρηγόριος Νύσσης. Βίος, Συγγράμματα, Διδασκαλία (Athens: Eptálophos, 1997), 189–193; Lucas F. Mateo-Seco: "El Espíritu Santo en el Adv. Macedonianos de Gregorio de Nissa," *Scripta Theologica* 37 (2005), 475–498 and Igor Pochoshajew: *Gregory of Nyssa, De Beatitudinibus IV, Ad Ablabium and Adversus Macedonianos: English and German translations and studies* (Frankfurt am Main: Lang, 2008), 61–72. All translations of *Adversus Macedonianos* and *Ad Eustathium* are by Brian Duveck (see Brian Duveck: *The Trinitarian and the Christological Works* [Crestwood (NY): St Vladimir's Seminary Press, forthcoming]) unless otherwise noted, but have been modified in some relevant points. Other translations are our own.

² These are, respectively, Codex Bibliotheca Apostolica Vaticana gr. 1907 and parchment Codex London British Museum Burneianus 52 (cf. Friedrich Müller: "Introduction," in: *Gregorii Nysseni Opera dogmatica minora*. Vol. 1, edidit Fridericus Mueller. Gregorii Nysseni Opera III/1 [Leiden: Brill, 1985], [ix–lxi] xlviii).

³ For the first date, cf. Jean Daniélou: "La chronologie des œuvres de Grégoire de Nysse," *Studia Patristica* 7 (1966), (159–169) 163. For the second, cf. Gerhard May: "Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa," in: *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse: Actes du Colloque de Chevetogne (22–26 septembre 1969)*, ed. by Marguerite Harl (Leiden: Brill, 1971), (51–67) 59.

Its value is best evidenced if the work is considered diachronically, while keeping both the development of fourth-century pneumatology and the maturation of the thought of the author himself as background referents. In particular, it is interesting to trace both the fidelity and development of Gregory's pneumatology in respect of Basil.

The present work is organized as follows: The proposition of a structure coupled with its explanation (sessions I and II), will first of all be followed by a synthetic presentation of the various responses to the negation of the creative role of the Holy Spirit in the 4th century (III). This will show the importance of the treatise's theology in the light of the theological situation of the time, in order to then consider the Nyssen's doctrine (IV). *Adversus Macedonianos* will be analyzed from specific perspectives, such as the theology of light or glory, which better manifest the development of his thought. Concretely, we will seek to show how one can perceive a development in the Nyssen's doctrine on the role of the Holy Spirit in creation, which will later determine his development of the theology of the second procession (V). Finally, according to the structure of the treatise, we will conclude the commentary with a presentation of Gregory's theology of worship as a key to understanding his conception of theology itself (VI).

II. *Structure*

Introduction

1. Rhetorical-theological exhortation 89,1–15

The Question

2. Accusation of sacrilege by the Adversaries:
If the Holy Spirit does not create,
He is not to be glorified with the Father and the Son 89,16–90,18

3. Response:

- 3.1 If the Holy Spirit is called divine, He is perfect
in good 90,19–91,12
- 3.2 Material examples with the natural elements:
 - 3.2.1 Fire 91,13–22
 - 3.2.2 Water 91,22–29
 - 3.2.3 Air 91,29–32
 - 3.2.4 Application to the divine nature 91,32–92,9

The Divine Attributes

5. The Holy Spirit is not divine by participation
 - 5.1 He does not *have*, but *is*, the divine attributes 91,10–30
 - 5.2 The order does not imply participation
 - 5.2.1 The example of three torches 92,31–93,19
 - 5.2.2 The example of man's attributes 93,19–28
 - 5.3 Either-or: Either He is not divine, or He is not perfect 93,28–94,2
6. The Holy Spirit is glorious
 - 6.1 Application of the either-or to the glorious 94,2–13
 - 6.2 The infinite and eternal sense 94,14–34
 - 6.3 He thus does not admit comparison 95,1–26
7. What Honor thus corresponds to him?
 - 7.1 The same absolute honor of the Father and the Son 95,27–96,22
 - 7.2 Man cannot honor him in a worthy manner 96,23–97,20

Being and Action

8. The Creator Spirit
 - 8.1 But the Holy Scripture does not state that the Holy Spirit creates 97,21–98,17
 - 8.2 But, if He is eternal, what did He do in creation? 98,18–99,15
 - 8.3 Central response: Unity of action 99,15–100,11
 - 8.4 Conclusion: Adore the Creator 100,12–101,3
9. Being and names
 - 9.1 Without the Holy Spirit, we cannot call ourselves christians 101,4–102,16
 - 9.2 The anointing and the kingdom
 - 9.2.1 The anointing of Christ 102,17–103,13
 - 9.2.2 The kingdom relative to the king 103,14–104,3
 - 9.2.3 Either-Or: No intermediaries 104,4–104,26
 - 9.2.4 The Holy Spirit is divine by nature 104,27–105,18
 - 9.3 Baptism and trinitarian life 105,19–106,24

9.4	The glory of the Trinity	
9.4.1	The blasphemy against the Holy Spirit	106,25–107,28
9.4.2	The limitations of man	107,29–108,17
9.4.3	The circulation of glory	108,18–109,15
10.	Theology of worship	
10.1	Christian adoration and gift	109,16–110,23
10.2	Honor among men: Biblical examples	110,24–111,25
10.3	The adoration of the Holy Spirit as supplication	111,26–113,23
Conclusion		
11.	All honor is not enough	
11.1	Worship as the offering of one's liberty	113,24–114,21
11.2	Apophatism in worship: Nature and the stars	114,21–115,21
11.3	Final doxology	115,21–32

III. *Content of the Treatise*

The proposed structure includes a brief introduction (*Adversus Macedonianos* [GNO III/1, 89,1–15 Müller]), constituted by the rhetorical theological exhortation,⁴ and an articulated conclusion (*Adversus Macedonianos* [GNO III/1, 113,24–115,32 Müller]). In fact, the conclusion is that humans are incapable of offering a worship worthy of God. This may be considered a liturgical correlation of apophatism on the one hand, and an indication of the essential role of human liberty in worship, on the other. Between the introduction and the conclusion three principal sections are included, which will be analyzed following their internal logic.

⁴ The introduction has been labeled “rhetorical-theological” because, on the basis of Prov 26:4, it assumes the classical rhetorical role of justifying the written text. In this case, it holds back the danger of a heresy.

III.1 *Part One: The Question*

The first of these three parts of *Adversus Macedonianos* is constituted by the enunciation of the question being studied (*Adversus Macedonianos* [GNO III/1, 89,16–92,9 Müller]). It deals with the accusation of sacrilege cast by the heretics against those who include the Spirit in the doxology. According to them, indeed, the Spirit cannot participate in any way in the creative act. In fact, according to the Pneumatomachists,⁵ the third Person is not of the same nature as the Father and the Son, but is, rather, inferior to them in power and glory. For this reason He can only realize certain particular activities (τινὰς καὶ μερικὰς ἐνεργείας), and would be absolutely excluded from the creative power (δημιουργικῆς ἰσχύος).⁶ The Spirit, then, should not be honored together with the other two divine Persons. From the opening lines it is already evident that Gregory intends to follow the path of the distinction and connection of the two divine processions, referring to those scriptural passages where it is said that the Spirit “is from God and of Christ” (ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστὶ καὶ τοῦ Χριστοῦ ἐστὶ).⁷ The Nyssen’s response is in fact based on two elements: the correspondence between economy and immanence in the Trinity; and on the consequent equivalence of the divine being and perfection in goodness. Gregory says that he proposes nothing new, but that the Scripture itself expresses the identity of the Spirit with God insofar as it narrates divine action in history in such a way that man can be guided by the economy to the being of God in itself. The unity of the divine nature is the starting point of Gregory’s reasoning. He says:

When we confess, according to the teaching of Scripture and from the common concepts, that the Spirit is of divine nature, we think of no difference, such that the divine and transcendental nature, distributing itself to itself, would change itself into itself by tension or relaxation in greater and lesser degrees.⁸

⁵ On the complexity of the relationship of the Pneumatomachists, the Macedonians and the Homoiousians, see Peter Meinhold: Art. Pneumatomachoi, in: *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft* 21/1 (1951), (1066–1101) 1066–1087.

⁶ Cf. *Maced.* (GNO III/1, 90,13f. Müller).

⁷ Cf. *Maced.* (GNO III/1, 89,25–90,1 Müller) and the references to John 15,26 and Gal 4,6.

⁸ *Maced.* (GNO III/1, 90,27–91,2 Müller): Θείας δὲ φύσεως εἶναι τὸ πνεῦμα ὁμολογούντες οὐδεμίαν ἐπιγινώσκουμεν οὔτε ἐκ τῆς τῶν γραφῶν διδασκαλίας οὔτε ἐκ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν κατ’ αὐτὸ τοῦτο διαφορὰν· ὥστε μεμερίσθαι πρὸς ἑαυτὴν τὴν

Simplicity and homogeneity thus mean that the divinity must be identified with the perfection in goodness, even according to every attribution that common notions indicate: “‘divine’ has perfection according to every meaning of Goodness”.⁹ This is the principal foundation of the Nyssen’s response, repeated later again in *Adversus Macedonianos* (GNO III/1, 95,21 Müller).

Gregory demonstrates his assertion about the divine nature, using examples related to the three natural elements to which the symbolism of the Spirit is more directly linked, that is, fire, water and air. Neither of the three can be predicated in terms of more and less. Fire is fire, water is water, and air is air. Gregory’s reference to fire is particularly interesting for the Trinitarian understanding of the treatise on God, as we shall see in Section V, which concerns the second procession: God’s entire nature is characterized by heat, and there is nothing cold in it—in such a way that “the whole thing is entirely self-unified with no division in its identical activity”.¹⁰ The examples given are directly referred to the divine nature, which could not be called so if it were not possible to attribute the names to it that characterize the perfection of goodness, as one cannot call a dry body water, or something that is cold fire, or a solid object air.¹¹

That which follows in the treatise develops the sketched out response in two parts, similar in length. They can be clearly distinguished, since at the end of each one Gregory formulates partial conclusions on the way in which the Spirit should be honored (section 7 and 10). In the commentary, we will seek to show certain parallels between these two parts.

The first of them, entitled “The Divine Attributes” (*Adversus Macedonianos* [GNO III/1, 91,10–97,20 Müller]), applies to the Spirit on the notion that being called divine and being perfect in goodness are identical to one another. This is the result of Gregory’s reasoning in the preceding part. He thus concludes that the same absolute honor given to the Father and the Son should be likewise given to the third Person. The second part considers the relationship between “Being and Action”

θείαν τε καὶ ὑπερέχουσιν φύσιν διὰ τινος ἐπιτάσεως ἢ ὑφέσεως παρὰ τὸ πλεον τε καὶ ἔλαττον αὐτὴν πρὸς ἑαυτὴν διαλλάττουσαν.

⁹ *Maced.* (GNO III/1, 91,7f. Müller): Τὸ γὰρ θεῖον ἐν παντὶ τῷ κατὰ τὸ ἀγαθὸν λόγῳ τὸ τέλειον ἔχει.

¹⁰ *Maced.* (GNO III/1, 91,18f. Müller): Ὅλον διόλου τῇ ταυτότητι τῆς ἐνεργείας ἀδιάστατον πρὸς ἑαυτὸ τὴν ἑνωσιν ἔχει.

¹¹ Cf. *Maced.* (GNO III/1, 92,5–9 Müller).

(*Adversus Macedonianos* [GNO III/1, 97,21–113,23 Müller]). Drawing on the perspective of divine action, the text excludes the existence of any intermediary ontological degree between God and the world. Practical conclusions on what it means to be Christian and how one should adore the Trinity are offered. On the basis of these two parts, Gregory explains how the personal distinction can accord with the unity of nature, insofar as in the section on “The Divine Attributes” it is demonstrated that the distinction of order does not entail participation and inferiority, while in the one on “Being and Action” the Nyssean’s conception of unity of action is presented.

III.2 *Second Part: The Divine Attributes*

The section on the divine attributes in *Adversus Macedonianos* may be divided into three subsections, which correspond to the three steps of the argument: From the affirmation of the full divinity of the Holy Spirit, who, due to the divine simplicity, does not simply have his attributes, but is identified with them (*Adversus Macedonianos* [GNO III/1, 91,10–94,2 Müller]), his glorious being in the infinite and eternal sense is deduced (*Adversus Macedonianos* [GNO III/1, 94,2–95,26 Müller]). From this, the need to attribute infinite honor to Him is likewise derived from this, such an honor that man is not even capable of giving (*Adversus Macedonianos* [GNO III/1, 95,27–97,20 Müller]). Gregory’s reasoning moves from the designation of being to its ontological foundations, and from there to affirming man’s need of behaving properly before these foundations. In brief terms, from name he moves to action, from action to being, in order to root morality, and thus the action of man, in being itself. In affirming that the Spirit is not divine by participation (ἐκ μετουσίᾳς), Gregory uses the example of the three torches.¹² This is obviously closely linked with what we said above of fire as a symbol of the unity of divine nature.¹³ Gregory intends to show that order does not imply subordination. In section V below we will try to show the value of the argument in the context of his Trinitarian theology. Not without irony, the conclusion of the argument on order is connected to the fact that a man who is not rational cannot be called a man, just as further on (*Adversus Macedonianos* [GNO III/1, 101,4–102,16 Müller]), it is said that someone who

¹² Cf. *Maced.* (GNO III/1, 92,31–93,19 Müller).

¹³ Cf. *Maced.* (GNO III/1, 91,13–22 Müller).

does not believe in the Holy Spirit cannot be called a Christian. Thus, with the third Person of the Trinity, we are presented with an either-or situation: either we admit that He is not divine, or admit that He is not perfect. This is followed by a passage (*Adversus Macedonianos* [GNO III/1, 94,2–95,26 Müller]), where Gregory reflects on the attribute of glory in the Holy Spirit. In fact, by the principle that divine being means being perfect in every way, affirming that the Spirit is not glorious would mean that He is without glory in some way, “for a being that is not perfectly honorable is conceived to partake of its opposite to some degree”.¹⁴ For this reason, Gregory, with a skilled play on words, says that it is not possible for that which is perfect to be more or less perfect than perfection,¹⁵ insofar as the concept of perfection is already absolute and does not permit comparatives.¹⁶ From this follows the conclusion (*Adversus Macedonianos* [GNO III/1, 95,27–97,20 Müller]) that the same honor and absolute worship given to the Father and the Son be given likewise to the Spirit. The Nyssen’s prose is piercing here, coming close to the first doxological conclusion. In fact, the connection that is established between being and the designation of being means that the worship offered to the Spirit has nothing to do with the honor that men exchange among one another, which is based on the role they fulfill, or upon convention. God, on the other hand, is glorious by nature and does not become more or less honorable when He receives worship from man, insofar as He is already perfect and can change for neither better nor worse:

How will you honor the divine? How will you exalt the most exalted?
How will you glorify what is above all glory? How will you praise the
incomprehensible?¹⁷

If, as Ps 18:2 LXX states, “the heavens declare the glory of God,” his greatness is “above the heavens themselves,” as Ps 8:2 states. How is it possible that man, the mortal being that the Scripture rightly compares

¹⁴ *Maced.* (GNO III/1, 94,29f. Müller): Τὸ γὰρ μὴ τελείως τίμιον, μέρει τινὶ τοῦ ἐναντίου μετέχειν ὑπονοεῖται.

¹⁵ *Maced.* (GNO III/1, 95,22f. Müller): Πῶς τελείου τέλειον ἢ τελειότερόν ἐστιν ἢ ἀτελέστερον.

¹⁶ Cf. *Maced.* (GNO III/1, 95,22–26 Müller). The argument and expressions are parallel to the end of *Epist.* 24 (GNO VIII/2³, 78,21–25 Pasquali).

¹⁷ *Maced.* (GNO III/1, 96,23–25 Müller): Τίνι τοίνυν τρόπῳ τιμήσεις τὸ θεῖον; πῶς ὑψώσεις τὸ ὑψιστον; πῶς δοξάσεις τὸ ὑπὲρ πᾶσαν δόξαν; πῶς ἐπαίνήσεις τὸ ἀκατάληπτον;

to the grass that is today and is gone tomorrow,¹⁸ may think himself capable of offering worship worthy of the divine nature? It would be as if a person, lighting a small candle, thought to give a gift to the sun in adding something to its rays.¹⁹ In the context of the theology of light, Gregory introduces a beautiful list of the attributes of the Holy Spirit, which range from immortality to immutability, from beauty to justice, to finally end in the affirmation that He “explores the depths of God, proceeds from the Father and is received by the Son”.²⁰ This last affirmation deserves a separate development in Section V. It is enough here to consider that it appears to be a reference to the processions, required by the very necessity of distinguishing the second and third Persons in the reasoning on divine nature. From this perspective, not to praise the Spirit would simply be a lie, as if one called sweet that which is bitter (cf. Is 5:20). However, not being praised by man would change nothing in Him who is absolutely glorious by nature (τῇ φύσει).

III.3 *Third Part: Being and Action*

The final principal section, titled “Being and Action” (*Adversus Macedonianos* [GNO III/1, 97,21–113,23 Müller]), can also be divided into three subsections. The starting point is the application of the connection of being and name to the negation of the creative role of the Spirit, that is itself surpassed by the affirmation of the unity of action of the three divine Persons (*Adversus Macedonianos* [GNO III/1, 97,21–101,3 Müller]). The text then moves to articulate the relationship between being and name at a Christological and sacramental level (*Adversus Macedonianos* [GNO III/1, 101,4–109,15 Müller]). Once again Gregory concludes with the affirmation of the necessity of glorifying the Trinity through a new explication of the content of worship itself (*Adversus Macedonianos* [GNO III/1, 109,16–113,23 Müller]), something that prepares the general conclusion.

The first subsection directly confronts the following objection: Scripture states that the Father has created all things through the Son, while it says nothing of the Spirit. It would thus be wrong to offer

¹⁸ Cf. Matt 6:30.

¹⁹ Cf. *Maced.* (GNO III/1, 97,1–7 Müller).

²⁰ *Maced.* (GNO III/1, 97,11–13 Müller): Τὰ βάθη ἐρευνῶν τοῦ θεοῦ, ἐκ πατρὸς ἐκπορευόμενον, ἐκ τοῦ υἱοῦ λαμβανόμενον.

the same worship to the Spirit as is offered to the Father and the Son. Gregory's response draws on the divine attribute of eternity, as he had previously done with perfection. He ironically asks what the Spirit was doing while the Father and the Son created, whether He was occupied with something else or simply full of apathy at that moment.²¹ The truth is instead that the Father is never thought without the Son, and the Son cannot be understood without the Spirit.²² From this a beautiful profession of faith arises:

We therefore know that both sequentially and in combination the Father, the Son and the Holy Spirit are always revealed with each other in a perfect triad, and before all creation, before all the ages and before any conceptual apprehension the Father is always Father, the Son is in the Father and the Holy Spirit is with the Son.²³

This is the extension to the third Person of the argument applied to the Father and the Son in *Contra Eunomium* I.²⁴

This is the fundamental nucleus of Gregory's response. After having shown the absurdity of his adversaries' arguments by asking where the Spirit was in the moment of creation and why it was that He did not intervene, he clearly affirms the unity of action of the three Persons with an interesting formulation (*Adversus Macedonianos* [GNO III/1, 99,29–100,4 Müller]), particularly compared to Basil's thought, as will be seen in the following section. In both the supersensible and corporeal realms, it must be affirmed that

every nature substantiated through creation could reasonably be said to be a movement of will, excitement of purpose and transmission of power, that originates from the Father, proceeds through the Son and is perfected in the Holy Spirit.²⁵

²¹ Cf. *Maced.* (GNO III/1, 98,8–17 Müller).

²² *Maced.* (GNO III/1, 98,24–26 Müller): Οὔτε πατήρ χωρὶς υἱοῦ ποτε ἐννοεῖται οὔτε υἱὸς δίχα τοῦ ἁγίου πνεύματος καταλαμβάνεται.

²³ *Maced.* (GNO III/1, 98,28–99,1 Müller): Οὐκοῦν ἀκολούθως τε καὶ συνημμένως ὁ πατήρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀεὶ μετ' ἀλλήλων ἐν τελείᾳ τῇ τριάδι γνωρίζονται καὶ πρὸ πάσης κτίσεως καὶ πρὸ πάντων αἰώνων καὶ πρὸ πάσης καταληπτῆς ἐπινοίας ἀεὶ πατήρ ὁ πατήρ ἐστὶ καὶ ἐν τῷ πατρὶ ὁ υἱὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.

²⁴ See the expression ἀεὶ πατήρ ὁ πατήρ which is identical in *Eun.* I 593 (GNO I, 197,4 Jaeger).

²⁵ *Maced.* (GNO III/1, 100,7–11 Müller): Πᾶσαν τὴν διὰ τῆς κτίσεως ὑποστᾶσαν φύσιν, θελήματος κίνησιν καὶ προθέσεως ὁρμὴν καὶ δυνάμεως διάδοσιν, εἰκότως ἂν τις προσαγορεύσειεν ἐκ πατρὸς ἀρχομένην καὶ δι' υἱοῦ προϊούσαν καὶ ἐν πνεύματι

The conclusion is that all honor given by humans to the Spirit is inferior to that which should rightly be proportioned to the Spirit, for He is Creator with the Father and the Son. The second subsection (*Adversus Macedonianos* [GNO III/1, 101,4–109,15 Müller]), which draws concrete conclusions from the relationship of being and name, is the longest and most articulated of the three. After the enunciation of the principle of unity of action in God, the apex of the treatise is reached: Gregory has established the foundations that permit him to deliver the decisive attack against those who deny the Spirit, entering into an in-depth argumentation. First, he affirms that someone who attributes a created nature to the Spirit cannot be considered a Christian. Taking up again that which had been said (in *Adversus Macedonianos* [GNO III/1, 93,19–28 Müller]), he affirms that being a complete man includes satisfying the entire definition of human nature, from possessing reason to walking erect, to being able to laugh. At the same time, to be a Christian includes confessing the Trinity, and not only the Father as the Hebrews do, or only recognizing the name of Christ as sacred, as even certain Manicheans did.²⁶

After this he continues to discuss the inseparability of the Son and the Spirit on the basis of the name of Christ, which signifies “the anointed One,” and thus presupposes an anointing. For a king, anointing is the symbol of the kingdom he rules. For the Son, who is King by nature, the Spirit is the living, substantial and subsisting Kingdom.²⁷ Moving from theology to economy, it may be said that Christ is King of all that exists precisely because He is the anointed One. After introducing the principle of divine unity of action, Gregory presents the three Persons from the perspective of correlation, showing how the action of God in history is rooted in his immanence. Thus, the name of Christ itself expresses and contains the Holy Spirit, because the very being of the Son, who is King, expresses the third Person. In brief terms, Gregory says that “the Father is king, the only-begotten is king and the Holy

ἀγίῳ τελειουμένην. The expression θελήματος κίνησις is typical of Gregorian vocabulary. The placement with ὁρμή has a parallel in *Eun.* I 396 (GNO I, 142,15 Jaeger).

²⁶ Cf. *Maced.* (GNO III/1, 101,4–102,16 Müller). On the role of Jesus in Manicheism, see C. Moreschini (*Opere di Gregorio di Nissa*, a cura di Claudio Moreschini. *Classici delle religioni* [Turin: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1992], 556, note 35).

²⁷ *Maced.* (GNO III/1, 102,26–28 Müller): Βασιλεὺς μὲν γὰρ ὁ υἱός· βασιλεία δὲ ζῶσα καὶ οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.

Spirit is kingship".²⁸ The passage is extremely important from the point of view of the history of dogma, as will be seen in Section V which considers the procession of the Holy Spirit. The reasoning tends to present the Son and the Spirit at once in their distinction and in their inseparability, without there being any intermediary between them, just as there is nothing between the oil of anointing and the surface of the body. The contact with Christ is only possible through the Holy Spirit, since no part of the first is deprived of the second.²⁹

This passage implies that the Kingdom must be considered a concept relative to the King, since one cannot think of a king without a kingdom as one cannot think of a kingdom without a king. Gregory applies the same reasoning here as he did when speaking of the correlation of the Father and Son. This argument had been used in an anti-Arian way since the time of Athanasius, in order to demonstrate the perfect divinity of the second Person, insofar as he is eternal.³⁰ Gregory presents the kingdom as relative to the nature of the king. Thus the Spirit, to whom Ps 145:13 is applied, is an eternal Kingdom, Who for this very reason cannot be confused with a creature. Because of this, as men are considered with men, and angels with angels, in the same way, the third Person cannot be separated from the first two Persons of the Trinity.³¹

At this point (*Adversus Macedonianos* [GNO III/1, 104,4–105,18 Müller]), everything is prepared for the enunciation of the fundamental ontological principle which is the foundation of the treatise, and for Gregory's own theology. He affirms categorically that between that which is created and the Trinity there can be no intermediary nature (μέσον), composed of a mixture of opposites (μίξιν τινὰ τῶν ἐναντίων), as Eustathius had taught. The terminology becomes technical here, as is clear from the use of the Platonic expression μεταξύ. The argument is forceful: If the Spirit were composed of that which is created and uncreated, there would be a being older than itself while younger than itself, because born after itself. This would cause a contradiction. And so we can conclude that the third person is divine. The

²⁸ *Maced.* (GNO III/1, 102,29f. Müller): βασιλεὺς ὁ πατήρ, βασιλεὺς δὲ ὁ μονογενής, βασιλεία δὲ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.

²⁹ This may be linked to Jesus' pre-baptismal anointing, known by Gregory. Cf. Jean Daniélou: "Chrismation prébaptismale et divinité de l'Esprit chez Grégoire de Nysse," *Recherches de Science Religieuse* 56 (1968), 177–198.

³⁰ Cf. for example Athanasius, *Contra gentes* 45 (OECT, 122 Thomson).

³¹ Cf. *Maced.* (GNO III/1, 103,14–104,3 Müller).

Spirit is thus of divine nature, since the gifts of grace cannot be communicated to others, as He does, if they are not possessed by nature; and only the divine nature is capable of producing the good without need of external support.³²

As can be seen, Gregory's argument unites metaphysical considerations and soteriology. This latter aspect is directly connected with the relationship between sacraments and Christian life: In fact, the water of Baptism saves because it communicates the life with which it is imbued through the sanctification that flows from the Father, through the Son and is led to perfection by the Spirit in those who are worthy (τοῖς ἄξιουμένοις).³³ The sense of this "are worthy" will be shown by what follows in the treatise (cf. section VI) in an interesting theological development that expands upon the concept, which is already present in Origen.³⁴ As for the reasoning, Gregory shows how one cannot think of a grace greater than that of life, i.e. supernatural life communicated by Baptism itself. Hence, to deny the divinity of the Spirit means blaspheming God in a path that reverses the effusion of grace itself, moving from the third Person to the Son and from Him to the Father.³⁵ Gregory's statement is quite powerful, because the Pneumatomachists taught the divinity of the first two Persons of the Trinity. Taking up an argument of Athanasius,³⁶ Gregory cites the condemnation of the blasphemy against the Holy Spirit in Matt 12:32. It is interesting to note that in *Adversus Macedonianos* (GNO III/1, 107,9–13 Müller) he modifies the argument of Athanasius, who considered the Spirit as the Image of the Son, just as the Son is image of the Father. Gregory in fact states that the one who accepts the Spirit sees the glory of the Son, and that the one who sees the Son, sees the image of the Unlimited One (τοῦ ὁρίστου), that is, of God the Father. The theological value of this change will be analyzed in Section V, which deals with the second procession and glory.

At this point we may profitably consider Gregory's argument concerning the limitedness of man, who, however excellent he may be, cannot glorify God properly. For God always remains incomprehensible,

³² Cf. *Maced.* (GNO III/1, 104,27–105,18 Müller).

³³ Cf. *Maced.* (GNO III/1, 106,6–8 Müller).

³⁴ The text recalls Origen, *De principiis* I 3,8 (GCS 22, 60 Koetschau). See section VI of the commentary.

³⁵ Cf. *Maced.* (GNO III/1, 106,30–107,2 Müller).

³⁶ Cf. Athanasius, *Epistolae ad Serapionem* IV (Athanasius Werke I 1/4, 579,1–600,2 Savvidis).

precisely because He is Holy. Ps 98:5 LXX is used to show how nobody can erect himself as judge of the worth of the Spirit. This would be pure pride from those who have a form of life similar to that of grass, destined to perish right after sprouting.³⁷

One of the summits of the treatise is thus reached (*Adversus Macedonianos* [GNO III/1, 108,18–109,15 Müller]), which will be analyzed in the commentary. As with *Adversus Macedonianos* (GNO III/1, 97,8–13 Müller), the divine attributes are predicated of the Spirit in order to demonstrate that the third Person communicates glory, because He has the glory of the Father and the Son. On the basis of John 17:4f. and 12:28, Gregory presents intra-Trinitarian life as an eternal circulation of glory, in what may be considered as a continual reciprocal being of one through the other of the three divine Persons. He here offers a dynamic and symphonic vision, which through the sacraments and revelation founds the possibility of the worship that the rational being can offer to God.

One reaches thus the third subsection (*Adversus Macedonianos* [GNO III/1, 109,16–113,23 Müller]), which develops this theology of worship, in light of the theology of gift. In fact, Gregory asks his adversaries why it is that they wish to renounce their own salvation, turning to Him who can only place them in contact with Christ as if they themselves were offering a gift to Him, when it is instead they themselves who are receiving Him. They are attached to life, but refuse to adore the lifegiver; they wish to be holy, but deny the sanctifier. Nevertheless, clearly he who is capable of doing good is greater than he who is asked for a good, but cannot give it. Men ask many favors of other humans, and even of idols. Paradoxically, the Spirit would in this view be inferior to them.³⁸ By adoration among men is understood the prostration of the inferior before the superior, such as Jacob before his brother (cf. Gen 33:3), as the brothers of Jacob before him (cf. Gen 42:6) or as Abraham before the sons of Heth (cf. Gen 23:7). This manifests a fundamental difference between that which is understood by adoration among men and the adoration that corresponds only to the divine nature. The paradox once again consists of the fact that the Pneumatomachists refuse to the Spirit even that which they

³⁷ Cf. *Maced.* (GNO III/1, 107,29–108,17 Müller).

³⁸ Cf. *Maced.* (GNO III/1, 109,16–110,23 Müller).

concede to men.³⁹ Gregory then takes the final step, showing that in the case of God it is not enough to use certain words or gestures, as is done among men, because human nature has absolutely nothing worthy of God.⁴⁰ The question of worship must begin with the radical fact that our Creator has no need of us, and that we offer Him those signs of love and esteem that we habitually exchange among ourselves. This is founded in the fact that a human being who bows is supplicating someone who has power. How much more is this to be done with God, as is shown by the example of Daniel who prays for the people in exile (cf. Dan 9:3), or that of Christ, whose behavior is normative for Christians, in the Garden of Olives (cf. Matt 26:39). For this reason, how much more should we bend ourselves in supplicating adoration before the Spirit who distributes all gifts.⁴¹

As already mentioned, the conclusion of the treatise is immediately based in this last result, because it identifies the essence of adoration in the offering of liberty: The model of true adoration is, according to the Nyssen, the widow who offered the oblation at the temple (cf. Mark 12:42). It is not the value of that which is offered to God that is important, since nothing can increase the divine glory, rather, one must offer everything, that is, the gift of liberty itself.⁴² The value of this text will be analyzed in the final section of the commentary, together with the liturgical apophatism which characterizes Gregory's thought—according to which the divine nature remains always beyond, infinitely more than our bodies are distant from the stars.⁴³

IV. *The Creator Spirit*

After having presented the content of the work, we now attempt to develop certain aspects of Gregory of Nyssa's doctrine on the Holy Spirit, in the wider context of the history of dogma. In this section we will attempt to show how the recognition of the role of the Spirit in creation is, from the dogmatic perspective, the foundation of the treatise. In the following section we will show the implications of this

³⁹ Cf. *Maced.* (GNO III/1, 110,24–111,24 Müller).

⁴⁰ Cf. *Maced.* (GNO III/1, 111,30f. Müller): Θεοῦ μὲν ἄξιον δῶρον ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ἔχει οὐδέν.

⁴¹ Cf. *Maced.* (GNO III/1, 111,25–113,23 Müller).

⁴² Cf. *Maced.* (GNO III/1, 113,24–114,21 Müller).

⁴³ Cf. *Maced.* (GNO III/1, 115,3f. Müller).

for the second procession, seeking to accentuate the originality and importance of Gregory's thought. The commentary will be closed with a section on the theology of worship, which is itself fundamental for an understanding of the Gregory's conception of theology.

The moment in which the treatise was composed is highly significant. In the context of the discussions related to the Council of Constantinople, theologians were searching for ways of expressing the perfect divinity of the Holy Spirit, as had been done at Nicea for the second Person with the introduction of the term *ὁμοούσιος*. The same path, however, could not be followed, in part because the very history of the reception of the creed had shown, in the immediately preceding years, the limits of the use of a single expression. What was required was to express the equivalence of the "being said to be divine" and the "being of the divine nature," i.e. the unique nature that did not admit ontological intermediaries. For this, it was necessary to be faithful to the Pneumatology of Athanasius and Basil, harmonizing and developing their thought so as to theologically found a suitable, non-equivocal addition to the third article of the Creed.

That theological reflection on the Holy Spirit had to be developed to respond to the persistent attack of the Pneumatomachists, who, while recognizing the divinity of the Son, denied that the Spirit was God, and concretely, excluded Him from the creative act. This criticism was particularly acute, in consideration of the development of the Pneumatology of the 4th century. Athanasius, in fact, had already maintained that the Holy Spirit was Creator in the fullest sense, in the name of the unity of action of the three divine Persons.⁴⁴ Nevertheless, his solution was facilitated by his "proportional" conception of the intra-Trinitarian relationships, on the basis of which the Spirit is image of the Son, just as the Son is image of the Father.⁴⁵ But this approach presented a weakness, exploited by the Tropists, who said that the Father would then be the grandfather of the Spirit.⁴⁶

A clear affirmation of the distinction between the two processions was evidently necessary. Such a distinction would not degrade the

⁴⁴ See, e.g., the commentary of Ps 32:6 LXX in Athanasius, *Epistulae ad Serapionem* II 14 (Athanasius Werke I 1/4, 558,1–553,29 Savvidis).

⁴⁵ Cf., e.g., Athanasius, *Epistulae ad Serapionem* II 10,1f. (Athanasius Werke I 1/4, 551,1–552,17 Savvidis).

⁴⁶ Cf. Athanasius, *Epistulae ad Serapionem* I 15 (Athanasius Werke I 1/4, 489,1–491,27 Savvidis) and *Epistulae ad Serapionem* III 1 (Athanasius Werke I 1/4, 567,1–568,19 Savvidis).

identity of the nature of the three Persons, and thus avoided the verbal subordinationism of Origen, who had written in the following terms:

In fact, I retain that certainly the operation of the Father and the Son occurs both in holy men and in sinners, in men gifted with reason and in animals deprived of language, and even in inanimate realities and all that exists; but the operation of the Holy Spirit cannot in any way affect realities deprived of soul, or in those who are of animal nature but incapable of speech, and neither is it found in those who, while being rational, are dedicated to malice and in nothing turned towards the higher things.⁴⁷

Basil started precisely from Origen's Pneumatology, but had avoided falling into the criticism of Athanasius by the Tropists by extending the action of the Spirit to all rational creatures, and not only to the saints, as Origen seems to have done.⁴⁸ The identification of "being called divine" and "being of divine nature" used the attribution of Sanctifying power. The Spirit was truly Creator,⁴⁹ even if his role was limited with respect to that of the Son to sanctifying activity alone. It was this that permitted Basil to distinguish the two Persons in their processions. The following text offers an example:

Therefore, while the Creator Word, the Maker of the universe, produced by his own power the coming to being of the angels, the Holy Spirit added sanctity to them.⁵⁰

The corresponding conception of unity of action is also found in Basil's *De spiritu sancto* and is a constant of his Pneumatology:

In fact, the Father, who created with his will alone, has no need (προσδεθῆναι) of the Son, but also wills through the Son (διὰ Υἱοῦ).

⁴⁷ Origen, *De principiis* I 3,5 (GCS 22, 56, Koetschau): *Arbitror igitur operationem quidem esse patris et filii tam in sanctis quam in peccatoribus, in hominibus rationabilibus et in mutis animalibus, sed et in his, quae sine anima sunt, et in omnibus omnino quae sunt; operationem vero spiritus sancti nequaquam prorsus incidere vel in ea, quae sine anima sunt, vel in ea, quae animantia quidem sed muta sunt, sed ne in illis quidem inveniri, qui rationabiles quidem sunt sed 'in malitia positi' nec omnino ad meliora conversi.* See also Origen, *De principiis* I 3,8 (GCS 22, 61 Koetschau).

⁴⁸ Cf. Alkuin Heising: "Der heilige Geist und die Heiligung der Engel in der Pneumatologie des Basilios von Casarea. Ein Beitrag zum Verständnis der theologischen Arbeitsweise in der griechischen Patristik," *Zeitschrift für katholische Theologie* 87 (1965), (257–308) 277.

⁴⁹ Basil attributes a true creative power to Him (δημιουργικῆς δυνάμεως): cf. Basil, *Homilia in psalmum* 32 (PG 29, 333A–B).

⁵⁰ Basil, *Homilia in psalmum* 32 (PG 29, 333C): Ἀγγέλων γοῦν τὴν μὲν εἰς τὸ εἶναι πάροδον ὁ δημιουργὸς Λόγος ὁ ποιητὴς τῶν ὅλων παρείχετο· τὸν ἀγιασμὸν δὲ αὐτοῖς τὸ Πνεῦμα τὸ ἄγιον συνεπέφερεν.

Nor does the Son have need of collaboration, since He acts as image of the Father, but the Son also wills to make perfect through the Spirit (διὰ τοῦ Πνεύματος): “From the word (λόγος) of the Lord were the heavens made, from the breath of his mouth all of their host” (Ps 32:6 LXX). This is not a word, that is, modulated air that signifies something, so as to be proffered by the organ of the voice; nor is it a spirit, breath of the mouth, that comes forth from the respiratory apparatus. It is, instead, a Word (Λόγος) that was with God in the beginning, and that is God (cf. John 1:1) and a Spirit of the mouth of God (Πνεῦμα δὲ στόματος Θεοῦ), “The Spirit of truth, who proceeds from the Father” (John 15:26).⁵¹

Athanasius had affirmed the unity of nature of the three divine Persons by means of procession according to the notion of image extended to the Spirit as well. This however overshadowed the distinction of the two processions. Basil sought to affirm the distinction, limiting the action of the Spirit to the sanctifying dimension, to which He is called by the pure gratuity of the Father, and thus by the Son. The entire *De spiritu sancto* XVI,38 has as its goal to show that the creative intervention of the Spirit is limited to the sanctification of the angels, because Basil affirmed against Plotinus that he did not preach three different hypostatic principles (ἀρχικὰς ὑποστάσεις),⁵² but rather affirmed the Father as the “unique Principle of beings, who creates through the Son and perfects in the Holy Spirit”.⁵³

At this point, it can be quite interesting to confront the text of Basil with its parallel found in *Adversus Macedonianos*. Here, Gregory writes:

⁵¹ Basil, *De spiritu sancto* XVI,38 (SC 17^{bis}, 378,25–380,36 Pruche): Οὕτω γὰρ ἂν οὔτε Πατὴρ προσδεθῇ Υἱοῦ, μόνω τῷ θέλει δημιουργῶν· ἀλλ’ ὅμως θέλει διὰ Υἱοῦ. Οὗτ’ ἂν Υἱὸς συνεργίας προσδεθῇ, καθ’ ὁμοιότητα τοῦ Πατρὸς ἐνεργῶν· ἀλλὰ καὶ Υἱὸς θέλει διὰ τοῦ Πνεύματος τελειοῦν· τῷ λόγῳ γὰρ Κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν, καὶ τῷ Πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν. Οὔτε οὖν λόγος, ἄερος τύπωσις σημαντική, διὰ φωνητικῶν ὀργάνων ἐκφερομένη· οὔτε πνεῦμα, στόματος ἀτμός, ἐκ τῶν ἀναπνευστικῶν μερῶν ἐξωθούμενος· ἀλλὰ Λόγος μὲν ὁ πρὸς Θεὸν ὢν ἐν ἀρχῇ, καὶ Θεὸς ὢν. Πνεῦμα δὲ στόματος Θεοῦ, τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται.

⁵² Cf. Plotinus, *Enneades* 5,1. See the title in Porphyry, *Vita Plotini* 4 and 25 (SCBO, Plotini opera 3, 6,41; 36,36 Henry/Schwyzler) and Proclus, *Commentarium in Platonis Parmenidem* (Proclus, *Opera inedita* 3: Commentarium in Platonis Parmenidem, edidit Victor Cousin [Hildesheim: Olms, 1961], 1118,31; 1135,21; 1213,8). The expression also appears in Eusebius, *Praeparatio evangelica* XI 16,4 and 20,1 (GCS 43/2, 38,6f.; 46,5–10 Mras), as well as in the pseudo-Athanasian work *Sermo in annuntiationem Deiparae* (PG 28, 917C; 920A; 932A).

⁵³ Basil, *De spiritu sancto* XVI,38 (SC 17^{bis}, 378,21–23 Pruche): Ἀρχὴ γὰρ τῶν ὄντων μία, δι’ Υἱοῦ δημιουργοῦσα, καὶ τελειοῦσα ἐν Πνεύματι.

For the God over all did not make the universe through the Son because He needed any assistance, nor does the only-begotten God produce everything in the Holy Spirit because he has insufficient power for the purpose. But the Father is the source of power, the Son is the Father's power and the Holy Spirit is the spirit of power.⁵⁴

Gregory's affirmation seems to follow on from that of his brother. However he modifies it in a substantial point. In effect, he no longer presents the divine unity of action from the sufficiency of one Person in reference to the others, but from the full power of each one of Them. The distinction in action is no longer led back to what a Person does, but to how He does it: The Father creates as source of power, the Son creates since He is the same power of the Father, the Holy Spirit creates as the spirit of power, i.e., the foundation of power itself. The text is particularly significant, because it clearly shows the development of Gregory's theology in respect both of that of Origen and Basil. At the same time, it manifests that the development is possible only because Gregory distinguishes the two processions, by placing the Spirit at the center of the relationship between the Father and the Son, as will be seen in the following section.

Nevertheless, it is necessary to show here how this corresponds to an evolution within Gregory's own thought. In fact, the text finishes with a clear affirmation of the role of the Holy Spirit in the creation of both spiritual and material beings, a doctrine which was not always followed by Gregory. It is rather the result of an evolution in his thought. In this, his parabola crosses that of his brother. In effect, Basil, at the end of his life, in *Homiliae in hexaemeron* II 6, while commenting on the action of the πνεῦμα on the waters of Gen 1:2 (καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος), refers to a Syrian author, whose language was closer to Hebrew, and thus more trustworthy in the interpretation of the text. This author affirmed that ἐπεφέρετο signifies both "to heat" and "to vivify" (συνέθαλπε, καὶ ἐζωογόνει), insofar as the Spirit would have given the waters a certain vital force (ζωτικὴν τινα

⁵⁴ *Maced.* (GNO III/1, 99,29–100,4 Müller): Ὅτι οὔτε ὁ ἐπὶ πάντων θεὸς συνεργίας τινὸς χρήζων διὰ τοῦ υἱοῦ τὰ πάντα ἐποίησεν οὔτε ὁ μονογενὴς θεὸς ἐλάττονα τῆς προθέσεως τὴν δύναμιν ἔχων ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι τὰ πάντα ἐργάζεται. ἀλλὰ πηγὴ μὲν δυνάμεώς ἐστιν ὁ πατήρ, δύναμις δὲ τοῦ πατρὸς ὁ υἱός, δυνάμεως δὲ πνεύμα τοῦ πνεύματος τὸ ἅγιον· ἡ δὲ κτίσις πᾶσα ὅση τε αἰσθητὴ καὶ ὅση ἀσώματος τῆς θείας δυνάμεως ἐστὶν ἀποτέλεσμα.

δύναμιν); by this He would not be extraneous to the creative activity (οὐδὲ τῆς δημιουργικῆς ἐνεργείας τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀπολείπεται).⁵⁵

The text obviously refers to material creation, and not only to the heavenly powers. This is the only text of Basil that refers to the Spirit in the creation of the material world, at least for what concerns living beings. One could hypothesize that Basil's position changed in parallel to the progressive movement of his Trinitarian doctrine from the "homoiousian" formulation to the properly neo-Nicene one. This is also witnessed to by the role of Ps 32:6 LXX in the thought of Origen, Eusebius and Athanasius, as has been shown by V.H. Drecoll.⁵⁶ Further, the reference to the Syriac world seems quite interesting, as it probably had a specific role in the formation of Gregory of Nyssa's pneumatological doctrine. As M. Parmentier has noted,⁵⁷ the contact with the Messalian world and Eustathius, together with travels and the knowledge of the Syriac sources that appears through various citations, link Gregory to this linguistic area. This is confirmed by the appreciation of the Nyssen's thought in the Syriac environment.⁵⁸ Insofar as Pneumatology is concerned, it can be noted that Basil had already cited, in *De spiritu sancto*, a Mesopotamian source for the doxology he employed in order to support the coordination of the third Person.⁵⁹ Gregory is, on his part, the last Greek witness to pre-baptismal anointing, which has a parallel only in the Syriac liturgy. Further, he cites the *Diatessaron* in *In canticum canticorum*, and in *De oratione dominica*, as will be seen in what follows, he is a witness of a variant of the Lukan text of the *oratio dominica*, which can be traced back to the Syriac community. To this the use of feminine terms to describe the Holy Spirit must be added. This is noted again by M. Parmentier, and is something that could come from the feminine gender of the term "spirit" in Semitic languages.⁶⁰

⁵⁵ Cf. Basil, *Homiliae in hexaemeron* II 6 (GCS N.F.2, 31,1–22 Amand de Mendieta/Rudberg).

⁵⁶ Cf. Volker H. Drecoll: *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilios von Cäsarea: Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 66 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), 140.169f.

⁵⁷ Cf. Martien Parmentier: *St. Gregory of Nyssa's Doctrine of the Holy Spirit*, unpublished thesis (University of Oxford, 1972), 310–316.

⁵⁸ This can be seen for example through the numerous translations of Gregory's works. Cf. Martien Parmentier: "Syriac Translations of Gregory of Nyssa," *Orientalia Lovaniensia Periodica* 20 (1989), (143–193) 166–173.

⁵⁹ Cf. Basil, *De spiritu sancto* XXIX,74 (SC 17^{bis}, 514 Pruche).

⁶⁰ Cf. Parmentier: *St. Gregory of Nyssa's doctrine of the Holy Spirit* (see note 57), 313f.

This reference to the Syriac world, along with Basil's change towards the end of his life, may be of interest in evaluating, from a diachronic perspective, Gregory's position on the creative role of the Holy Spirit. In fact, the clarity of the cited text of *Adversus Macedonianos* is preceded by a partially contrary affirmation: In his *Apologia in hexaemeron*, Gregory applies Gen 1:2 to the supersensible powers, linked to the superior waters, saying that "the Spirit of God does not hover over earthly and unstable beings".⁶¹ In this passage it seems that his position is still close to that of Origen. This would indicate a development of his thought, since *Apologia in hexaemeron* is one of his early works, to be placed between 378 and 379, in the first phase of Gregory's production.⁶² He will continue to assume a greater originality and autonomy in respect to the Alexandrian's theology over the years.⁶³ However, the position expressed in *Adversus Macedonianos* is found likewise in *Refutatio Confessionis Eunomii* and *Oratio catechetica*,⁶⁴ works that are certainly posterior to *Apologia in hexaemeron*.⁶⁵ What probably led Gregory to reconsider his original position, was the deepening of his study of the Trinity. Following the path of his brother, Gregory authored a doctrinal development sufficient to overcome the limits of the formulations of both Origen and Basil on one hand, and that of Athanasius on the other. Compelled by Pneumatomachist criticisms to deepen the creating role of the third Person, Gregory in his reflections will penetrate ever deeper into the distinction and relation of the two processions.

V. The Procession of the Holy Spirit

V.1 The Proper of the Spirit

Affirming that the Holy Spirit is Creator with the Father and the Son in the unity of divine action was possible only by developing the

⁶¹ *Hex.* 19 (GNO IV/1, 32,12f. Drobner): Τὸ γὰρ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ τοῖς χθαμαλοῖς τε καὶ ἀστάτοις οὐκ ἐπιφέρεται.

⁶² Cf. Pierre Maraval: Art. Chronology of Works, and Juan A. Gil-Tamayo: Art. Hex: *Apologia in Hexaemeron*, both in: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ed. by Mateo-Seco and Maspero (see note 1), (153–169) 157 and (387–389) 387f.

⁶³ Cf. Jean Daniélou: "La chronologie des œuvres de Grégoire de Nysse," *Studia Patristica* 7 (1966), (159–169) 161.

⁶⁴ Cf. the reference to both sensible and supersensible creation in *Ref. Eun.* 101,1–13 (GNO II, 354,4–16 Jaeger) and the term ποιητικός of all that has been created referred to the Word and the Spirit in *Or. cat.* 4,4–11 (GNO III/4, 14,17–24 Mühlenberg).

⁶⁵ Cf. Maraval: Art. Chronology of Works (see note 62), 153–169.

relationship between divine economy and divine immanence, accentuating even more the connection between the being and the action of God: In fact, only a subject of divine nature is capable of divine actions, such as creation.

This however implies that the distinction between divine Persons can no longer be expressed in terms of different spheres of action. A transposition to the divine intimacy was thus required, to the point of distinguishing the two processions and clarifying their reciprocal relationships. This was possible by moving from the consideration of what (i.e. essence, nature) to that of how (i.e. person):⁶⁶ While the divine essence remains absolutely unknowable, the personal dimension is not so, insofar as the Father, the Son and the Holy Spirit intervene in the unique action, each according to His own property.

This is clear from the beginning of *Adversus Macedonianos*, when, immediately after the introduction, Gregory explains the accusation of the Pneumatomachists and sketches a response. He negates every difference between the divine Persons on the level of nature, while they are distinct because

[the Spirit] is confused neither with the Father as the unbegotten nor with the Son as the only-begotten, but we envision Him in and of himself with certain special characteristics.⁶⁷

The text, due to its position at the beginning of the work, is particularly important for the understanding of the treatise, insofar as it presents the content of Gregory's work as the specification of these distinctive properties, declaring the σκοπός of the text. This purpose is also suggested by the parallelism with *Contra Eunomium* I, itself probably written the year before, where Gregory continually specifies the distinctive property of the third Person in reference to his relationship with creation. Gregory in fact says:

And the Holy Spirit, who in the uncreated nature is in communion (κοινωνίαν) with the Father and the Son, is nevertheless distinguished in his turn by his proper characteristics. To not be that which is contemplated properly in the Father and the Son is his most proper characteristic and sign: his distinctive property in relation to the procession does

⁶⁶ See the distinction between τί ἐστι and πῶς ἐστι in *Abl.* (GNO III/1, 56,11–57,7 Müller).

⁶⁷ *Maced.* (GNO III/1, 90,1–4 Müller): Οὔτε κατὰ τὸ ἀγέννητον τῷ πατρὶ οὔτε κατὰ τὸ μονογενὲς τῷ υἱῷ συγγεόμενον ἀλλὰ τισιν ἐξαιρέτοις ιδιώμασιν ἐφ' ἑαυτοῦ θεωρούμενον.

not consist in being in an unengendered mode (ἀγεννήτως), nor in an only begotten mode (μονογενῶς), but to be in the mode of constituting a whole⁶⁸ (εἶναι δὲ ὅλως). He is conjoined to the Father by the fact of being uncreated, but is distinguished in his turn by the fact of not being Father as He is. United to the Son by the uncreated nature and by the fact of receiving the cause of existence from the God of the universe, He is distinct from Him in his turn by the peculiarity of not subsisting hypostatically as the Only Begotten of the Father (μήτε μονογενῶς ἐκ τοῦ πατρὸς ὑποστῆναι) and by the fact of being manifested by the Son himself (δι' αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ πεφηνέναι). But further, since creation subsists (ὑποστάσης) by means of the Only Begotten (διὰ τοῦ μονογενοῦς), so that one does not think that the Spirit has something in common with it due to the fact that he is manifested (πεφηνέναι) by the Son (διὰ τοῦ υἱοῦ), he is distinguished from creation since he is invariable, immutable and without need of any external good (ἐτέρωθεν).⁶⁹

For the interpretation of *Adversus Macedonianos*, it seems interesting to underscore that the distinctive property of the Spirit in *Contra Eunomium* I is individuated in the bringing of the Trinity itself to unity. One of the reasons that distinguishes the Spirit from the Son is that the Spirit is manifested by the Son, according to an employ that clearly refers to immanence, and not to the economy, as is evident from the parallel with the affirmation that the Spirit does not receive His hypostatic property from the Father in the same way that the Only Begotten does. This is confirmed by another parallel, in Gregory Nazianzen, who in *Orationes* 31,8f. uses the distinction of manifestation and that of relation as synonyms.⁷⁰ One sees that the requirement of affirming the unity of action leads to a development of the reasons

⁶⁸ Cf. Anatole Bailly: *Dictionnaire Grec-Français*. Rédigé avec le concours de E. Egger, édition revue par L. Sichan et P. Chantraine (Paris: Hachette, 2000), 1370 s.v. ὅλος.

⁶⁹ *Eun.* I 279f. (GNO I, 108,7–109,5 Jaeger): Τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν τῷ ἀκτίστῳ τῆς φύσεως τὴν κοινωνίαν ἔχον πρὸς υἱὸν καὶ πατέρα τοῖς ἰδίοις πάλιν γνωρίσματος ἀπ' αὐτῶν διακρίνεται. γνωρίσμα γὰρ αὐτοῦ καὶ σημεῖόν ἐστιν ἰδιαιτάτον τὸ μηδὲν ἐκείνων εἶναι, ἅπερ ἰδίως τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ ὁ λόγος ἐνεθεώρησε. τὸ γὰρ μήτε ἀγεννήτως εἶναι μήτε μονογενῶς, εἶναι δὲ ὅλως, τὴν ἐξαίρετον αὐτοῦ ἰδιότητα πρὸς τὰ προειρημένα παρίστησιν. τῷ γὰρ πατρὶ κατὰ τὸ ἄκτιστον συναπτόμενον πάλιν ἀπ' αὐτοῦ τῷ μὴ πατρὶ εἶναι καθάπερ ἐκεῖνος διαχωρίζεται. τῆς δὲ πρὸς τὸν υἱὸν κατὰ τὸ ἄκτιστον συναφείας [καὶ ἐν τῷ τὴν αἰτίαν τῆς ὑπάρξεως ἐκ τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων ἔχειν] ἀφίσταται πάλιν τῷ ἰδιάζοντι, ἐν τῷ μήτε μονογενῶς ἐκ τοῦ πατρὸς ὑποστῆναι καὶ ἐν τῷ δι' αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ πεφηνέναι. πάλιν δὲ τῆς κτίσεως διὰ τοῦ μονογενοῦς ὑποστάσης, ὡς ἂν μὴ κοινότητά τινα πρὸς ταύτην ἔχειν νομισθῇ τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ διὰ τοῦ υἱοῦ πεφηνέναι, ἐν τῷ ἀτρέπτῳ καὶ ἀναλλοιώτῳ καὶ ἀπροσδεεῖ τῆς ἐτέρωθεν ἀγαθότητος διακρίνεται τὸ πνεῦμα ἀπὸ τῆς κτίσεως.

⁷⁰ Gregory of Nazianzus, *Oratio* 31,9 (SC 250, 290,3–292,4 Gallaury/Jourjon): Τὸ δὲ τῆς ἐκφάνσεως, ἵν' οὕτως εἴπω, ἢ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως διάφορον, διάφορον αὐτῶν καὶ τὴν κλήσιν πεποίηκεν.

for personal distinction. But, in *Adversus Macedonianos*, there is no immediate elucidation of that which distinguishes the Spirit after the enunciation of κατὰ τὸ ἀγέννητον and κατὰ τὸ μονογενές, which correspond to the adverbs ἀγεννήτως and μονογενῶς in *Contra Eunomium* I. This may suggest that the treatise itself seeks to specify precisely this personal characteristic of the third Person in respect of those of the Father and the Son.

Gregory pursues this end, developing the relationship of the two processions insofar as what is proper to the Spirit must be connected to His not proceeding as Only Begotten. For this reason, three elements, which will be analyzed in order, can be considered essential for the treatise of *Adversus Macedonianos*. These are the image of fire with its communication, anointing as the foundation of royal dignity and glory in its dynamic transmission in the divine intimacy itself. From different perspectives, all three of these elements refer to the relationship of distinction and correlation of the two processions.

V.2 Fire

The image of fire is inserted into the context of the comparison of God and light. M. Parmentier⁷¹ individuates two fundamental images in tradition to express the procession in these terms: the relationship of the sun, the ray and the splendor, which underscores the divine unity and is more widespread; or that of three torches and three suns, which accentuates personal distinction. These are clearly complementary image types, whose remote origin can be in both cases traced to Philo, who speaks, respectively, of the communication of the Logos and the effusion of the Spirit.⁷²

The propagation of fire was used by Justin⁷³ and Tatian⁷⁴ to explain the relationship between the Father and the Son. Epiphanius is witness of its use in the Arian polemic, reporting on the criticisms of Hiera-

⁷¹ Cf. Parmentier: *St. Gregory of Nyssa's Doctrine of the Holy Spirit* (see note 57), 39–42.

⁷² Cf. Philo, *De opificio mundi* 51 (Philonis Alexandrini opera quae supersunt 1, 51,6–8 Cohn) and Philo, *De gigantibus* 24–27 (Philonis Alexandrini opera quae supersunt 2, 47,12–48,2 Wendland).

⁷³ Cf. Justin, *Dialogus cum Tryphone* 61 (PTS 47, 175,9–14 Marcovich).

⁷⁴ Cf. Tatian, *Ad Graecos* 5 (PTS 43, 15,1–16,21 Marcovich).

kas by Arius.⁷⁵ Gregory extends the image to the Spirit in *Adversus Macedonianos*:

For in the case of entities whose good activity does not diminish or change, how could one reasonably think that numerical order is a sign of some diminution, of an alteration in nature? It is as if someone looking at a flame separated in three lamps—let us assume that the first flame is cause of the third light by lighting the tip from transmission through the middle one—should then conclude that the heat in the first flame is greater, that in the second one is inferior and contains change for the smaller, and that the third is no longer called “fire,” even if it burns like fire, looks like fire and does everything else characteristic of fire.⁷⁶

It is evident that Gregory’s principal preoccupation is one of manifesting the unity of divine nature through the explanation of intra-Trinitarian relations of origin. In fact, in *Adversus Macedonianos* (GNO III/1, 91,13–22 Müller), he had used the reference to the heat of fire in order to underscore the unity of the Divinity, and thus the inseparability of the Spirit from the Father and the Son. Fire, in fact, by its proper nature communicates heat to those who approach it in an equal manner in every part, with the same efficacy. The reference to the three torches cannot be in any way understood in a tritheistic sense.

The reference to heat seems specific to Gregory, as well as the application to the Spirit. One might suggest again that it draws on the Syriac tradition, if we take into account that Ephrem’s Trinitarian theology is based precisely on the analogy of the sun, its rays and heat. The assimilation of heat itself to the third Person is typical of this author, and Gregory is the closest to this image in the context of Greek theology.⁷⁷ The interpretation of ἐπεφέρετο as “to heat” in the previously cited *Homiliae in hexaemeron* II 6 is pertinent here. Perhaps the Pneumatomachists themselves were partially tied to the Syriac world,

⁷⁵ Cf. Epiphanius, *Panarion* 69,7,6 (GCS 37², 158,14f. Holl/Dummer).

⁷⁶ *Maced.* (GNO III/1, 92,34–93,10 Müller): Ἐφ’ ὧν γὰρ ἡ κατὰ τὸ ἀγαθὸν ἐνέργεια οὐδεμίαν ἐλάττωσιν ἢ παραλλαγὴν ἔχει, πῶς ἐστὶν εὐλογον τὴν κατὰ τὸν ἀριθμὸν τάξιν ἐλαττώσεώς τινος, τῆς κατὰ φύσιν παραλλαγῆς, οἶεσθαι σημεῖον εἶναι; ὥσπερ ἂν εἴ τις ἐν τρισὶ λαμπάσι διηρημένην βλέπων τὴν φλόγα αἰτίαν δὲ τοῦ τρίτου φωτὸς ὑποθώμεθα εἶναι τὴν πρώτην φλόγα ἐκ διαδόσεως διὰ τοῦ μέσου τὸ ἄκρον ἐξάψασαν ἔπειτα κατασκευάζει πλεονάζειν ἐν τῇ πρώτῃ φλογὶ τὴν θερμασίαν, τῇ δὲ ἐφεξῆς ὑποβεβηκέναι καὶ πρὸς τὸ ἕλκτον ἔχειν τὴν παραλλαγὴν, τὴν δὲ τρίτην μὴδὲ πῦρ εἶναι λέγεσθαι, κἂν παραπλησίως καὶ καὶ φαίνει καὶ πάντα τὰ τοῦ πυρὸς κατεργάζεται.

⁷⁷ Cf. Edmund Beck: *Ephräms Trinitätslehre*. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 425 = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Subsidia 62 (Leuven: Peeters, 1981), 22–24.27.

and the Semitic one in general, marked as it was by a greater development of Angelology.⁷⁸

From a theological perspective, Gregory is affirming the unity of divine nature by referring the distinction of order only to the intra-Trinitarian relations of origin. This is a formulation already present in *Contra Eunomium* I:

For, firmly anchored in the consideration of the unbegotten light, we still know, according to the continuity in relation, the light [that shines] from that, like a ray that coexists with the sun and whose cause of being (αἰτία τοῦ εἶναι) is from the sun, while its existence (ὑπαρξίς) is contemporaneous with the sun, since it does not shine successively in time, but together with the apparition of the sun it is manifested from it. Thus—since there is absolutely no necessity that, remaining slave to the image, by the weakness of the example, we concede to the calumniators a pretext to contradict the reasoning—we will not think of a ray [that shines] from a sun, but of another sun [that shines] from an unbegotten sun, that together with the conception of the first shines together (συνεκλάμποντα) with him in a generated mode (γεννητῶς) and that is equal to him in all things: in beauty, power, splendor, greatness and luminosity and in whatever is observed in the Sun. And still [we will think] in the same way of another of such lights, that is not separated from the light generated without any temporal interval, but that shines by means of it (δι' αὐτοῦ), while it has the cause of the hypostasis (τῆς ὑποστάσεως αἰτίαν) from the original light (ἐκ τοῦ πρωτοτύπου φωτός): a light certainly this one as well that, in likeness to that which we first considered, shines and illuminates and accomplishes all that is proper to light. And in fact there is no difference between one light and another in as much as light, from the moment that it does not appear deprived of anything or lacking of the illuminating grace, but is contemplated at the summit of every perfection with the Father and with the Son, it is enumerated in succession along with the Father and the Son and in itself (δι' ἑαυτοῦ) gives access to the light that is conceived in the Father and the Son to all those that can participate in it (μετασχεῖν).⁷⁹

⁷⁸ For Eustathius and the Pneumatomachists in general, cf. Parmentier: *St. Gregory of Nyssa's Doctrine of the Holy Spirit* (see note 57), 166; for the relationship of Judaic Angelology, Philo and Origen, cf. Jean Daniélou: *Théologie du Judéo-Christianisme* (Paris: Cerf, 1991), 203–234, in particular 221.

⁷⁹ *Eun.* I 532–534 (GNO I, 180,14–181,11 Jaeger): Ἐν περινοίᾳ γὰρ τοῦ ἀγεννήτου φωτὸς καταστάντες ἐκεῖθεν πάλιν τὸ ἐξ αὐτοῦ φῶς κατὰ τὸ προσεχὲς ἐνόησαμεν οἶον ἀκτῖνά τινα τῷ ἡλίῳ συνυφισταμένην, ἥς ἡ μὲν αἰτία τοῦ εἶναι ἐκ τοῦ ἡλίου, ἡ δὲ ὑπαρξίς ὁμοῦ τῷ ἡλίῳ, οὐ χρόνις ὕστερον προσγινομένη, ἀλλ' ὁμοῦ τῷ ὁφθῆναι τὸν ἥλιον ἐξ αὐτοῦ συναναφαινομένη· μᾶλλον δὲ (οὐ γὰρ ἀνάγκη πᾶσα τῇ εἰκόνι δουλεύοντας δοῦναι τοῖς συκοφάνταις κατὰ τοῦ λόγου λαβὴν ἐν τῇ τοῦ ὑποδείγματος ἀτονίᾳ) οὐχὶ ἀκτῖνα ἐξ ἡλίου νοήσομεν, ἀλλ' ἐξ ἀγεννήτου ἡλίου ἄλλον ἥλιον ὁμοῦ τῇ

The text of *Contra Eunomium* I shows the cross-fertilization of various themes: of light, of the ray and of the three suns, which, in Gregory's theological intention, are exactly parallel to the three torches of *Adversus Macedonianos*. The possibility of referring the divine attributes to the Son is linked to the first procession, cause of his identity of nature to the Father. The same thing is to be found in *Adversus Macedonianos* in reference to the Spirit. In fact, Gregory states, now speaking of the third Person:

For he is immortal in every sense; he is unchangeable, unalterable, always beautiful and without need of external (ἐτέρωθεν) favor; he actualizes all things in all creatures as he wishes; he is holy, guiding, righteous, just, true, explores the depths of God (1Cor 2:10), proceeds from the Father (ἐκ πατρὸς ἐκπορευόμενον) and receives himself from the Son (ἐκ τοῦ υἱοῦ λαμβανόμενον).⁸⁰

Divine attributes must be predicated of the third Person precisely because He proceeds from the Father by means of the Son: The parallelism of ἐκπορευόμενον and λαμβανόμενον appears to be explicitly desired. The second verb was translated in the context of the image of the three torches and three suns as referred to "receive himself," insofar as Gregory constantly asserts that the Spirit has his origin from the Father, as indicated by the first verb, but by means of the Son.⁸¹ One thinks also of *Contra Eunomium* I 378:

τοῦ πρώτου ἐπινοία γεννητῶς αὐτῷ συνεκλάμποντα καὶ κατὰ πάντα ὡσαύτως ἔχοντα κάλλει δυνάμει λαμπηδόνι μεγέθει φαιδρότητι καὶ πᾶσιν ἅπασι τοῖς περὶ τὸν ἥλιον θεωρουμένοις. καὶ πάλιν ἕτερον τοιοῦτον φῶς κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον, οὐ χρονικῶς τινι διαστήματι τοῦ γεννητοῦ φωτὸς ἀποτεμνόμενον, ἀλλὰ δι' αὐτοῦ μὲν ἐκλάμπον, τὴν δὲ τῆς ὑποστάσεως αἰτίαν ἔχον ἐκ τοῦ πρωτοτύπου φωτός, φῶς μέντοι καὶ αὐτὸ καθ' ὁμοιότητα τοῦ προεπινοηθέντος λάμπον καὶ φωτίζον καὶ τὰ ἄλλα πάντα τὰ τοῦ φωτὸς ἐργαζόμενον. οὐδὲ γὰρ ἔστι φωτὶ πρὸς ἕτερον φῶς κατ' αὐτὸ τοῦτο παραλλαγή, ὅταν κατ' οὐδὲν τῆς φωτιστικῆς χάριτος ἐνδέον ἢ ὑστερούμενον φαίνεται, ἀλλὰ πάσῃ τελειότητι πρὸς τὸ ἀκρότατον ἐπηρμένον μετὰ πατρὸς καὶ υἱοῦ θεωρεῖται, μετὰ πατέρα καὶ υἱὸν ἀριθμεῖται, καὶ δι' αὐτοῦ τὴν προσαγωγὴν πρὸς τὸ ἐπινοούμενον φῶς τὸ ἐν πατρὶ καὶ υἱῷ πᾶσι τοῖς μετασχεῖν δυναμένοις χαρίζεται.

⁸⁰ *Maced.* (GNO III/1, 97,8–13 Müller): "Ὅτι ἀθάνατόν ἐστι πάντως, ὅτι ἄτρεπτόν τε καὶ ἀναλλοιώτον καὶ αἰεὶ καλὸν καὶ ἀπροσδεὲς τῆς ἐτέρωθεν χάριτος, ὅτι πάντα ἐν πάνσιν ἐνεργεῖ καθὼς βούλεται, ἄγιον, ἡγεμονικόν, εὐθές, δίκαιον, ἀληθινόν, τὰ βάθη ἐρευνῶν τὸ θεοῦ, ἐκ πατρὸς ἐκπορευόμενον, ἐκ τοῦ υἱοῦ λαμβανόμενον.

⁸¹ The expression reminds us of Epiphanius' *Ancoratus*: Ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ λαμβάνον καὶ πιστευόμενον (Epiphanius, *Ancoratus* 119,10f. [GCS 25, 148,30–149,1 Holl]). The variant λαμβανόμενον is present in Codex Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana VI 12 and in Codex Jena, Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Ms. Bose 1.

But, having also he the cause of being from the God of the universe, from whom (ὅθεν) also the Only-Begotten light has being, he shines by means of the true light (διὰ δὲ τοῦ ἀληθινοῦ φωτός) and is not separated from the Father or from the Only Begotten, neither in an interval of time, nor in a difference of nature.⁸²

The formulation of the role of the Son in the procession of the Spirit reaches its apex in *Ad Ablabium*,⁸³ when Gregory affirms the unity of nature of the divine Persons, speaking of the distinction between that which is cause (αἴτιον) and that which is caused (αἰτιατόν):

And we can conceive that the one is distinguished from the other uniquely since we believe that the one is that which causes and the other that which is derived from the cause. And in that which is originated from a cause we conceive yet another difference: one thing it is, in fact, to be immediately from the first (ἐκ τοῦ πρώτου), another to be through (διὰ) that which is immediately (προσεχῶς) from the first. In this way being Only Begotten remains incontestably in the Son and there is no doubt that the Spirit is from the Father, since the mediation of the Son (τῆς τοῦ υἱοῦ μεσιτείας) maintains in Him the being of the Only Begotten One and does not exclude the Spirit from the natural relation with the Father.⁸⁴

Gregory has found the manner to distinguish the two processions in recognizing a role for the Son in the origin of the third Person. This is not a simple repetition of Athanasius's understanding, because here the second Person is recognized as the Only Begotten precisely because his being immediately from the Father is expressed in mediating the natural relation of the Spirit to the Father. The second procession is not a simple copy of generation and it does not transmit the nature, as if

⁸² *Eun.* I 378 (GNO I, 138,12–15 Jaeger): Ἄλλ' ἐκ μὲν τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων καὶ αὐτὸ τὴν αἰτίαν ἔχον τοῦ εἶναι, ὅθεν καὶ τὸ μονογενές ἐστι φῶς, διὰ δὲ τοῦ ἀληθινοῦ φωτός ἐκλάμπαν, οὔτε διαστήματι οὔτε φύσεως ἑτερότητι τοῦ πατρὸς ἢ τοῦ μονογενοῦς ἀποτεμνόμενον.

⁸³ *Ad Ablabium* is a work of Gregory's maturity, probably composed in the same period as *In canticum canticorum* (cf. Giulio Maspero: *Trinity and Man: Gregory of Nyssa's Ad Ablabium*. Supplements to Vigiliae Christianae 86 [Leiden: Brill, 2007], xxvii). In this sense, the formulations of Trinitarian doctrine in these two works have a particular importance for diachronic study.

⁸⁴ *Abl.* (GNO III/1, 56,2–10 Müller): Ἐν ᾧ μόνῳ διακρίνεσθαι τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου καταλαμβάνομεν, τῷ τὸ μὲν αἴτιον πιστεύειν εἶναι τὸ δὲ ἐκ τοῦ αἰτίου· καὶ τοῦ ἐξ αἰτίας ὄντος πάλιν ἄλλην διαφορὰν ἐννοοῦμεν· τὸ μὲν γὰρ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, τὸ δὲ διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, ὥστε καὶ τὸ μονογενές ἀναμφίβολον ἐπὶ τοῦ υἱοῦ μένειν, καὶ τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς εἶναι τὸ πνεῦμα μὴ ἀμφιβάλλειν, τῆς τοῦ υἱοῦ μεσιτείας καὶ αὐτῷ τὸ μονογενές φυλαττούσης καὶ τὸ πνεῦμα τῆς φυσικῆς πρὸς τὸν πατέρα σχέσεως μὴ ἀπειργούσης.

it were something material. On the contrary, the first and the second processions are linked one to the other and the Son is himself in his relation not only to the Father, but also to the Spirit. In this way, the two processions are clearly distinguished from one another.

The present reading is confirmed by *Adversus Macedonianos* 108, where a long series of divine attributes is framed by an inclusion in a double affirmation of the procession of the Spirit from the Father and the Son:

Yet, the Holy Spirit is first of all from those who are holy by nature (ἀπὸ τῶν κατὰ φύσιν ἁγίων), that is, the Father, holy in nature, and the Son, who is the same. Such is the Holy Spirit: giver of life, immortal, unchangeable, eternal, just, wise, righteous, Lord, good, powerful, dispenser of all good things and, before all else, dispenser of life itself. For He is everywhere, is present to each creature, fills the earth and remains in the heavens, flows out in the supercosmic powers, fills all creatures as each deserves and remains fully himself, is with all who deserve Him and is not separate from the Holy Trinity. “He is always searching out the depths of God” (1Cor 2:10); He is always receiving from the Son (ἀεὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ λαμβάνει) and being dispatched and is not separate and glorifies and has glory. For a being that gives glory to another is obviously comprehended in overflowing glory. How does a being that does not partake of glory glorify? If there is no light, how will one manifest the grace (χάριν) of light?⁸⁵

Gregory, at the beginning of the passage, affirms the procession from the Father and the Son, using the verb “to be” and the preposition ἀπό, probably because if he had used the verb of movement he would have had to indicate the difference between the two processions. But it is precisely this origin from the first two divine Persons that founds the necessity of predicating the divine attributes of the third Person. The end of the passage elucidates the relationship with the Son, from

⁸⁵ *Maced.* (GNO III/1, 108,18–33 Müller): Τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἅγιον πρῶτον μὲν ἀπὸ τῶν κατὰ φύσιν ἁγίων ἐκεῖνό ἐστιν ὅπερ ὁ πατήρ, κατὰ φύσιν ἅγιος, καὶ ὁ μονογενὴς ὡσαύτως. οὕτω καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. καὶ κατὰ τὸ ζωοποιὸν πάλιν καὶ κατὰ τὸ ἄφθαρτόν τε καὶ ἀναλλοίωτον καὶ αἰδίων, δίκαιον, σοφόν, εὐθές, ἡγεμονικόν, ἀγαθόν, δυνατόν, ἀγαθῶν πάντων παρεκτικόν καὶ πρό γε ἀπάντων αὐτῆς τῆς ζωῆς· πανταχοῦ ὄν καὶ ἐκάστω παρόν καὶ τὴν γῆν πληροῦν καὶ ἐν οὐρανοῖς μένον, ἐν ταῖς ὑπερκοσμίαις δυνάμεσιν ἐκχεόμενον, πάντα πληροῦν κατὰ τὴν ἁξίαν ἐκάστου καὶ αὐτὸ πλήρες μένον, μετὰ πάντων ὄν τῶν ἁξίων, καὶ τῆς ἁγίας τριάδος οὐ χωρίζομενον· αἰεὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ ἐρευνᾷ, αἰεὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ λαμβάνει καὶ ἀποστέλλεται καὶ οὐ χωρίζεται καὶ δοξάζεται καὶ δόξαν ἔχει· ὁ γὰρ ἄλλω δόξαν δίδωσιν, δῆλον ὅτι ἐν ὑπερβαλλούσῃ δόξῃ καταλαμβάνεται. πῶς γὰρ δοξάζει τὸ δόξης ἄμοιρον; εἰ μὴ τι φῶς ἢ, πῶς τὴν τοῦ φωτὸς ἐπιδείξεται χάριν;

whom the Spirit constantly receives glory, which He can in turn communicate in a superabundant manner, that is, without losing anything, because He does not simply participate in it, but instead it is identified with His being. The treatise itself is in fact constructed upon the identity of glory and the divine nature. Thus the adverb αἰεί, present in both the reference to 1Cor 2:10 and next to the ἐκ τοῦ υἱοῦ λαμβάνει, suggests an interpretation in the line of the second procession, which is recognized as the immanent foundation of the economic gift. In this manner the parallelism with the preceded ἐκ τοῦ υἱοῦ λαμβανόμενον⁸⁶ becomes clear.

The image of the three torches, contemplated with a background in the other works of Gregory, reveals its depth insofar as it manifests that the Spirit is to be adored with the Father and the Son as Creator, because He proceeds from the Father and receives himself, that is, His nature, from the Son. In this sense, the third Person completes the Trinity, bringing it to unity according to a conceptualization which places the διὰ τοῦ Υἱοῦ at the center of the Trinity, and found in Basil already:

And one also is the Holy Spirit, He too proclaimed in his individuality (μοναδικῶς), who, united to the unique Father through the unique Son (δι' ἐνὸς Υἱοῦ), carries the Holy Trinity worthy of all praise to completion (συμπληροῦν) in himself.⁸⁷

The theology of *Adversus Macedonianos* can be considered a development of this affirmation, to which the affirmation of εἶναι δὲ ὅλως in *Contra Eunomium* I 280⁸⁸ can also be traced. Thus, the specification of what is proper to the Holy Spirit is primarily developed through the specification of his relationship with the Son. This, as we shall see in the next section, plays an essential part in the first procession. In order to understand Gregory's position, it is important to remember that he directly opposes the teaching of Eunomius, who affirmed the procession of the Spirit from the Father alone by means of the Only-Begotten.⁸⁹ On account of this, Gregory both highlights the active role

⁸⁶ *Maced.* (GNO III/1, 97,13 Müller).

⁸⁷ Basil, *De spiritu sancto* XVIII,45 (SC 17^{bis}, 408,24–27 Pruche): Ἐν δὲ καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα, καὶ αὐτὸ μοναδικῶς ἐξαγγελλόμενον, δι' ἐνὸς Υἱοῦ τῷ ἐνὶ Πατρὶ συναπτόμενον, καὶ δι' ἐαυτοῦ συμπληροῦν τὴν πολυύμνητον καὶ μακαρίαν Τριάδα.

⁸⁸ *Eun.* I 280 (GNO I, 108,12 Jaeger).

⁸⁹ *Ref. Eun.* 190,1f. (GNO II, 392,23f. Jaeger): Γενόμενος, φησί, ὑπὸ τοῦ μόνου θεοῦ διὰ τοῦ μονογενοῦς; cf. also *Ref. Eun.* 196,2 (GNO II, 395,6 Jaeger).

of the Son in the procession of the Spirit and specifies the relation of the Spirit and the procession of the Son. It is exactly this correlation of the roles of the Son and the Spirit which will be the highest point of Gregory of Nyssa's study of Trinity.

V.3 *The Anointing and the Kingdom*

The analogy of anointing seeks to express the unity of the Trinity in a dynamic, correlational and personal sense, linking the discussion on processions to that on perichoresis.⁹⁰ "Perichoresis" refers to the reciprocal being-in-one-another of the three divine Persons that constitutes the One and Triune God. This link is what makes διὰ τοῦ Υἱοῦ so essential to Gregory's thought: It serves to distinguish the processions from one another, showing that the Spirit does not proceed as son, but that He has a proper mode of procession in which is implicated the Son, Who is Himself just in uniting the Spirit to the Father. Thus the Trinity is complete and is one only in the third Person.

This is shown in *Adversus Macedonianos*, in one of the most important passages for Gregory's argument. In fact, after having affirmed (*Adversus Macedonianos* [GNO III/1, 101,4–102,16 Müller]) that without the confession of the Spirit we cannot call ourselves Christians, as without being rational, living, erect, capable of laughter and with nails on our fingers⁹¹ we cannot be called men, he moves on to analyze the name of Christ:

How will one who does not recognize the chrism along with the Anointed One confess Christ? "God anointed this man," he says, "in the Holy Spirit" (Acts 10:38).⁹²

⁹⁰ Cf. Daniel F. Stramara: "Gregory of Nyssa's Terminology for Trinitarian Perichoresis," *Vigiliae Christianae* 52 (1998), 257–263 and Maria S. Troiano: "Il concetto di perichoresis in Gregorio di Nissa," *Studi storico-religiosi* 2 (1978), 81–92.

⁹¹ The elements of this definition appear in other writings: cf. *Eun.* I 421 (GNO I, 149,14 Jaeger) and *Eun.* II 381 (GNO I, 337,21–23 Jaeger). They appear to be common terms of the philosophical tradition. See the pseudo-Platonic definition in Plato, *Definitiones* 415a11f. (SCBO, Platonis opera 5, 415a Burnet): Ἄνθρωπος ζῶν ἄπτερον, δίπουν, πλατυώνυχον· ὁ μόνων τῶν ὄντων ἐπιστήμης τῆς κατὰ λόγους δεκτικὸν ἐστίν. The text of Alexander of Aphrodisia, *In Aristotelis topicorum libros octo commentaria* 26,6–8, is also interesting: Ἡ διάθεσιν τινα αὐτοῦ σημαίνει, ὡς ἐπὶ τοῦ ἀνθρώπου τὸ πλατυώνυχον καὶ τὸ ὄρθιον, ἢ δύναμιν, ὡς τὸ ἐπιστήμης δεκτικὸν καὶ γελαστικόν, ἢ ἐνέργειαν, ὡς τοῦ θεοῦ σώματος τὸ ἀεικίνητον (CAG II/2, 45,22–24 Wallies).

⁹² *Maced.* (GNO III/1, 102,14–16 Müller): Πῶς γὰρ ὁμολογήσει Χριστὸν ὁ μὴ συνεπινοῶν τῷ χρισθέντι τὸ χρίσμα; τοῦτον ἔχρισε, φησίν, ὁ θεὸς ἐν πνεύματι ἁγίῳ.

The logical sequence of the text indicates that Gregory intends to present the name and the definition of Christ as relative to the Holy Spirit. To think of Christ necessarily entails thinking of the Holy Spirit, just as thinking of the Father leads one to think of the Son. This step is extremely beautiful and important from a theological perspective. For Gregory turns directly from economy to immanence, showing how the first procession itself is not correctly understood without the Spirit. His argument moves from the anointing with chrism, understood as a symbol of royalty:

So if the Son is king by nature, and the chrism is a symbol of his kingship, then what does the logic of the reasoning mean to you? That the chrism is not something foreign to the natural king, and we do not classify the Spirit with the Holy Trinity as a stranger and foreigner. Indeed the Son is king. But the Holy Spirit is the living, substantial and subsistent kingship (ζῶσα καὶ οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος). Since he has been anointed with this kingship, the only-begotten Christ is also king of all existing things. So if the Father is king and the Only-begotten is king and the Holy Spirit is kingship, the reason for kingship in the case of the Trinity is absolutely the same.⁹³

Basil, in *De spiritu sancto*, had already cited Ps 118 LXX to show that the third Person participates in the Kingdom:

“All things are subject to you” (Ps 118:91 LXX). And if the Spirit is above creation, He is participant (ἔστι κοινωνόν) in the Kingdom.⁹⁴

Conversely, Gregory does not limit himself to the affirmation of participation, but identifies the Spirit with the Kingdom or the Kingship itself. In this manner the personal property of the third Person is read in correlational terms in respect to the Father and the Son. This is an originality that Gregory finds in Scripture. For the invocation “Your Kingdom come” of Matt 6:10 is considered by Gregory as equivalent to the variant of Luke 11:2 “May your Spirit come upon us and purify us”:

⁹³ *Maced.* (GNO III/1, 102,22–31 Müller): Εἰ οὖν τῇ φύσει βασιλεὺς ὁ υἱός, βασιλείας δὲ σύμβολόν ἐστι τὸ χρίσμα, τί σοι διὰ τῆς ἀκολουθίας ὁ λόγος ἐνδείκνυται; ὅτι οὐκ ἀλλότριόν τί ἐστι τοῦ κατὰ φύσιν βασιλέως τὸ χρίσμα οὐδὲ ὡς ξένον τι καὶ ἀλλόφυλον τῇ ἀγίᾳ τριάδι τὸ πνεῦμα συντέτακται. βασιλεὺς μὲν γὰρ ὁ υἱός· βασιλεία δὲ ζῶσα καὶ οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἧ χρισθεὶς ὁ μονογενὴς Χριστὸς ἐστι καὶ βασιλεὺς τῶν ὄντων. εἰ οὖν βασιλεὺς ὁ πατήρ, βασιλεὺς δὲ ὁ μονογενής, βασιλεία δὲ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, εἰς πάντως τῆς βασιλείας ἐπὶ τῆς τριάδος ὁ λόγος.

⁹⁴ Basil, *De spiritu sancto* XX,51 (SC 17^{bis}, 428,49–430,50 Pruche): Τὰ γὰρ σύμπαντα, φησί, δοῦλα σά· εἰ δὲ ὑπὲρ τὴν κτίσιν ἐστί, τῆς βασιλείας ἐστὶ κοινωνόν.

And perhaps, as the same thought has been more clearly interpreted for us by Luke, he who desires that the Kingdom come should cry, asking the help of the Holy Spirit. In fact, in that Gospel, “Your Kingdom come” becomes “May your Spirit come upon us and purify us”.⁹⁵

Gregory is one of the witnesses to this variant,⁹⁶ which is tied to the Syriac tradition and is probably tied to a liturgical invocation that accompanied the pre-baptismal anointing, as witnessed to in the *Acts of Thomas*.⁹⁷

The equivalence of the two verses permits Gregory to identify the Spirit and the Kingdom, specifying the personal property of the third Person in the unification of the first two. From a systematic perspective, the shift that Gregory makes here is particularly noticeable, since, up to this point he had followed a linear schema, which tied the Spirit to the Father through the Son, and the third Person is now inserted into the relationship between the first two, as a foundation of it. The Son is king as the Father is, precisely because He receives the Chrism, the Holy Spirit himself. In this manner Gregory responds in depth to the Pneumatomachists, whose doctrine was probably a derivation of the homoiousian doctrine.⁹⁸ If one wishes to admit that the Son is the perfect image of the Father, He must then be King as the Father himself, and must possess the royal dignity. But this royal dignity is the Spirit himself. The processions cannot be conceived separately from one another, and the intra-Trinitarian order is only one of origin, without any form of subordination whatsoever.⁹⁹

⁹⁵ *Or. dom.* (GNO VII/2, 39,15–19 Callahan): Ἡ τάχα, καθὼς ἡμῖν ὑπὸ τοῦ Λουκᾶ τὸ αὐτὸ νόημα σαφέστερον ἐρμηνεύεται, ὁ τὴν βασιλείαν ἐλθεῖν ἀξιῶν τὴν τοῦ ἀγίου πνεύματος συμμαχίαν ἐπιβοᾶται; οὕτω γὰρ ἐν ἐκείνῳ τῷ εὐαγγελίῳ φησὶν, ἀντὶ τοῦ Ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου, Ἐλθέτω τὸ πνεῦμά σου ἐφ’ ἡμᾶς καὶ καθαρίσάτω ἡμᾶς.

⁹⁶ See the recent article of Monique Alexandre: “La variante de Luke 11,2 dans la Troisième Homélie sur l’Oraison Dominicale de Grégoire de Nysse et la controverse avec les pneumatomaques,” in: *Grégoire de Nysse: La Bible dans la construction de son discours: Actes du colloque de Paris, 9–10 février 2007*, ed. by Matthieu Cassin and Hélène Grelier. Collection des études augustinienes. Série antiquité 184 (Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 2008), 163–189.

⁹⁷ Cf. Alexandre: “La variante de Luke 11,2 dans la Troisième Homélie sur l’Oraison Dominicale de Grégoire de Nysse et la controverse avec les pneumatomaques” (see note 96), 168f.

⁹⁸ Cf. Meinhold: Art. Pneumatomachoi (see note 5), 1066–1087.

⁹⁹ This perspective could shed some light on the interpretation of the vexata quaestio of the ἐκ in Τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα καὶ ἐκ τοῦ πατρὸς λέγεται, καὶ [ἐκ] τοῦ υἱοῦ εἶναι προμαρτυρεῖται in *Or. dom.* (GNO VII/2, 43,1f. Callahan). A reading of the context (*Or. dom.* [GNO VII/2, 42,14–43,15 Callahan]) in light of *Adversus Macedonianos* shows a close theological proximity. This would seem to confirm the dating of M. Alexandre, who places Gregory’s *or. dom.* 3 in 381, in the context of the discussions

The point is that between the Son and the Spirit there can be no distance, as the surface of the body of one who is anointed is in direct contact with the chrism.¹⁰⁰ No μέσον is admitted that could place itself between (μεταξύ) the one and the other, as the conjunction of the second and third Persons is also immediate (ἀδιόστατος). Gregory denies the possibility that one can conceive of an intermediary ontological level between God and the world:

Reason recognizes nothing intermediary (μέσον), so that some special border (ἐν μεθορίῳ) nature be thought to exist between (μεταξύ) the created and the uncreated, so that it partakes of both and is neither perfectly.¹⁰¹

The language is exquisitely metaphysical, and directly denies the foundations of Platonic ontology, which is recalled by the terminology used, in order to affirm that the Spirit is not an intermediary being between God and the world. The Spirit is rather He who, in the Trinity, unites the Father and the Son. Without inverting the Trinitarian order, Gregory affirms that the intermediary between the Father and the Son must be of their same nature. In this manner the two processions are tied to one another in a correlational manner: The Spirit proceeds from the Father through the Son, because his mode of being God is that of uniting the Father and the Son. The sense of εἶναι δὲ ὅλως becomes clear here. The Spirit makes the Trinity one in his very being the communion of the Father and Son: The Second is image of the First, is King as He is, precisely by the Person of the Holy Spirit.

This is the final step in Gregory's theological effort to overcome the neo-Platonic and Gnostic conception of an ontological ladder that unites God and the world. The first movement of this surpassing was the modification of the philosophical conception of the λόγος as

with the pneumatomachists. At the same time, however, the theological reasons that have led J. Callahan to doubt the presence of the ἐκ against philological evidence are themselves placed in doubt, while it can instead be maintained for philological reasons (cf. John Callahan: "Preface," in: *Gregorii Nysseni De oratione dominica, De beatitudinibus*, edidit Johannes F. Calahan. *Gregorii Nysseni Opera* VII/2 [Leiden: Brill, 1992], [ix–lii] x–xiv): In fact, the meaning of the text would be almost identical to ἀπὸ τῶν κατὰ φύσιν ἁγίων in *Maced.* (GNO III/1, 108,18 Müller) and to the theology of correlation between the two processions presented here.

¹⁰⁰ Cf. *Maced.* (GNO III/1, 103,1–5 Müller).

¹⁰¹ *Maced.* (GNO III/1, 104,8–12 Müller): Μέσον γὰρ τούτων ἐπιγινώσκει ὁ λόγος οὐδέν, ὥστε τινὰ φύσεως ιδιότητα ἐν μεθορίῳ τοῦ τε κτιστοῦ καὶ τοῦ ἀκτίστου καινοτομηθεῖσαν μεταξύ τούτων εἶναι νομίζεσθαι, ὡς καὶ ἀμφοτέρων μετέχειν καὶ οὐθέτερον τελείως εἶναι.

mediator between heaven and earth. The Johannine prologue made insertion of the λόγος itself into the divinity obligatory, that is, in the ἀρχή. The dispute with the Arians touched precisely this central point. The successive passage was to radically exclude the possibility that the Spirit could occupy the position of mediator between the Creator and creation. Bringing the πνεῦμα into the divine ἀρχή meant rereading both the mediation of the Son and that of the Holy Spirit in purely immanent terms. Gregory accomplished this task by deepening the reciprocal relationships of the two processions.

This all regards the theology of glory as well, insofar as Gregory resolves the question of adoration by presenting glory in its immanent reality. The operation he accomplishes by the relationship of the King and the Kingdom thus naturally extends to the nature of God and to glory.

V.4 *Theology of Glory*

In order to understand this passage, it is necessary to keep in mind that which has been said on the distinction of processions. Gregory wishes to show the equivalence of glory and the divine nature, distinguishing the procession according to image, which Athanasius had applied to both the Son and the Spirit, from the procession of the Spirit. The following texts can be compared. Basil writes, in reference to the Paraclete:

He, as the sun that reaches the purified eye, will show you in himself the Image of the Invisible. And, in the blessed contemplation of the Image you will see the ineffable beauty of the Archetype.¹⁰²

In *Adversus Macedonianos* a parallel passage is found, where Gregory's attention for the theology of glory can be seen as he uses it to express the relationship between the second and third Persons. He writes:

One who reverently accepts the Spirit sees the glory of the Only-begotten in the Spirit, and when he sees the Son he sees the image of the unlimited, and the archetype is impressed in his mind through the image.¹⁰³

¹⁰² Basil, *De spiritu sancto* IX,23 (SC 17^{bis}, 328,9–12 Pruche): Ὁ δέ, ὥσπερ ἥλιος, κεκαθαρμένον ὄμμα παραλαβών, δείξει σοι ἐν ἑαυτῷ τὴν εἰκόνα τοῦ ἀοράτου. Ἐν δὲ τῷ μακαρίῳ τῆς εἰκόνης θεάματι τὸ ἀρρητον ὄψει τοῦ ἀρχετύπου κάλλος.

¹⁰³ *Maced.* (GNO III/1, 107,10–13 Müller): Ὁ εὐσεβῶς τὸ πνεῦμα δεξάμενος εἶδεν ἐν τῷ πνεύματι τοῦ μονογενοῦς τὴν δόξαν, τὸν δὲ υἱὸν ἰδὼν τὴν εἰκόνα εἶδε τοῦ ἀορίστου καὶ διὰ τῆς εἰκόνης ἐνετυπώσατο τῇ γνώμῃ ἑαυτοῦ τὸ ἀρχέτυπον.

It is interesting to note that, in the preceding text, it is glory and not the image which is now seen in the Spirit. It is as if the refocusing from the Son to the Spirit is expressed in terms of glory.

In fact, the Spirit communicates glory because He possesses it in fullness. The gift that flows from his Person is founded on his being God, that is, on his identification with glory itself. In *Adversus Macedonianos*, Gregory concentrates his attention on the fact that the Spirit certainly gives glory to the Father and the Son, just as the Kingdom constitutes the glory of the King. In this context he uses John 17:5, the study of which is particularly interesting in the diachronic analysis of Gregory's pneumatology. He writes:

So the Spirit glorifies the Father and the Son. But he is not a liar who says, "I glorify those who glorify me" (1Sam 2:30). "I glorified you" (John 17:4) says the Lord to the Father. And again, "Glorify me with the glory that I had with you from the beginning before the world existed" (John 17:5). The divine voice responds, "I glorified you and will glorify you again" (John 12:28).¹⁰⁴

The Spirit glorifies the Father and the Son, but the Son in turn gives glory to the Father and receives from Him that glory that eternally corresponds to Him by nature. Thus we can see how the third Person unites the Father and Son as Glory. It can be interesting to read this passage in light of that which has been said on the identification of the Spirit with the Kingdom, and thus with his role in the first procession and his being a foundation of the relation between the Father and the Son.

In view of this, the perspective of the development of the Nysen's thought can be interesting. In fact, in *Ad Eustathium* the themes of Kingdom and glory are placed together precisely when Gregory explains that chrism refers to the dignity of the third Person. He concludes: "The Holy Spirit shares (κοινωνεῖ) the glory and kingship of the only-begotten Son of God".¹⁰⁵ The echo of the already cited τῆς βασιλείας κοινωνόν of Basil in *De spiritu sancto* XX,51¹⁰⁶ is present

¹⁰⁴ *Maced.* (GNO III/1, 109,2-7 Müller): Δοξάζει οὖν τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν τὸ πνεῦμα. ἀλλ' ὁ εἰπὼν ἄψευδής ἐστι τοῦς δοξάζοντάς με δοξάζω. Ἐγὼ σε ἐδόξασα, φησὶ πρὸς τὸν πατέρα ὁ κύριος· καὶ πάλιν Δόξασόν με τῇ δόξῃ ἣν εἶχον ἀπ' ἀρχῆς παρὰ σοὶ πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι. ἀποκρίνεται ἡ θεία φωνή· Καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω.

¹⁰⁵ *Eust.* (GNO III/1, 16,6f. Müller): Τῆς τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ δόξης καὶ βασιλείας κοινωνεῖ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.

¹⁰⁶ Basil, *De spiritu sancto* XX,51 (SC 17^{bis}, 430,50 Pruche).

here. As has been seen, Gregory, later in *Adversus Macedonianos*, identifies the Kingdom with the Spirit, thus going beyond the position of his brother. Alongside the linear conception of the Trinity, centered on the mediation of the Son and his role in the procession of the Holy Spirit, he places, through the theology of the Kingdom, a conception of the Holy Trinity that could be called symmetric, insofar as it places the third Person in the center of the relation of image that unites the Son to the Father. As with the Kingdom, glory too is inserted into this second schema. This is not yet fully explicit in *Adversus Macedonianos*, but other Gregory's works which follow clearly show this. In fact, in the treatise that is the object of the present commentary, the Spirit is clearly identified with δόξα, without the article,¹⁰⁷ since it is consubstantiality that is being affirmed.

Nevertheless, the exegesis of John 17:5 directly points to the identification of the glory and the Spirit. This is evident in *Antirrheticus adversus Apolinarium* (GNO III/1, 222,9f. Müller), where the citation appears accompanied by the following commentary:

And the glory that is contemplated before the world and all creation and all the ages, in which the Only-Begotten God is glorified, is nothing other than the glory of the Spirit (τὴν δόξαν τοῦ πνεύματος), according to our thought. In fact, the doctrine of piety teaches that only the Holy Trinity is eternal. "He who exists from before the ages" (Ps 54:20 LXX) says the prophecy of the Father; and, in reference to the Son, the Apostle says: "Through Him were made the ages" (Heb 1:2). The glory before the ages, contemplated in the Only-Begotten God, is the Holy Spirit.¹⁰⁸

Two other texts make the identification even more explicit, while also showing the role of connecting the economy and immanence carried out by the Holy Spirit. For He is at once the Person who pours forth the gift of divine life on men and the Person who, in the

¹⁰⁷ In *Maced.* (GNO III/1, 108,33–109,2 Müller) it is said that there can be no glorifying power that is not glory, honor and magnificence itself (οὕτως οὐδὲ τὴν δοξαστικὴν δύναμιν ἐπιδείξεται, ὃ ἂν μὴ αὐτὸ ἢ δόξα καὶ τιμὴ καὶ μεγαλοσύνη καὶ μεγαλοπρέπεια).

¹⁰⁸ *Antirr.* (GNO III/1, 222,11–19 Müller): Ἡ δὲ προκόσμιος καὶ πρὸ πάσης κτίσεως καὶ πρὸ πάντων αἰώνων θεωρουμένη δόξα, ἣ ὁ μονογενὴς θεὸς ἐνδοξάζεται, οὐκ ἂν ἄλλη τις εἴη κατὰ τὸν ἡμέτερον λόγον παρὰ τὴν δόξαν τοῦ πνεύματος· μόνην γὰρ προαιώνιον τὴν ἁγίαν τριάδα ὁ τῆς εὐσεβείας παραδίδωσι λόγος. Ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων, φησὶ περὶ τοῦ πατρὸς ἡ προφητεία· περὶ δὲ τοῦ μονογενοῦς ὁ ἀπόστολος ὅτι δι' αὐτοῦ οἱ αἰῶνες ἐγένοντο· καὶ δόξα πρὸ τῶν αἰώνων περὶ τὸν μονογενῆ θεὸν θεωρουμένη τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ἄγιον.

Trinity itself, unites the Father and the Son. In *Tunc et ipse*, the succession of commented Johannine texts (John 17:21–23) makes this particularly clear:

“So that all may be one. As you, Father, are in me and I in you, that they be also one in us.” This clearly shows that in uniting us to himself, He who is in the Father, by means of himself realizes our union (συνάφειαν) with the Father. But also that which follows in the Gospel is in harmony with the explanation: “The glory that you gave me, I have given to them.” I maintain in fact that he here calls the Holy Spirit glory (δόξαν γὰρ ἐνταῦθα λέγειν αὐτὸν οἶμαι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον), whom he gave to the disciples through the act of breathing (cf. John 20:22), since it is not possible that those who were found divided from each other be united, unless guided back to the unity of nature by the unity of the Spirit. For, “if someone has not the Spirit of Christ, he does not belong to him” (Rom 8:9). But the Spirit is the Glory (τὸ δὲ πνεῦμα ἡ δόξα ἐστὶ), as he says in another passage to the Father: “Glorify me near you, with the glory that I had near you before the world was” (John 17:5). For the divine Word, who before the world was has the glory of the Father, in the last days became flesh (John 1:14); and it was necessary that, due to the union (διὰ τῆς ἀνακράσεως) to the Word, also the flesh became that which the Word is. And the flesh becomes it in receiving that which the Word had before the world was. And this was the Holy Spirit. There is no other eternal being but the Father, the Son and the Holy Spirit. Therefore he also says: “The glory that you gave me, I have given to them, so that by means of it they be united to me and by means of me to You”.¹⁰⁹

The exegesis of John 17:5 is tied to the salvation realized by Christ in uniting man to the Father. But this union is realized in the Holy Spirit, who is the glory that the Son eternally receives from the Father in gen-

¹⁰⁹ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 21,17–22,16 Downing): ἵνα πάντες ἐν ὧσι καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ καὶ γὰρ ἐν σοί, ἵνα οὕτω καὶ ἐκείνοι ἐν ἡμῖν ἐν ὧσιν. σαφῶς γὰρ τοῦτο παρίστησιν ὅτι ἑαυτῷ ἡμᾶς ἐνώσας ὁ ἐν τῷ πατρὶ ὦν δι' ἑαυτοῦ τὴν πρὸς τὸν πατέρα συνάφειαν ἡμῶν ἀπεργάζεται. Ἀλλὰ καὶ τὰ ἐφεξῆς τοῦ εὐαγγελίου συνάδει τοῖς εἰρημμένοις· τὴν δόξαν ἣν δέδωκάς μοι δέδωκάς μοι αὐτοῖς· δόξαν γὰρ ἐνταῦθα λέγειν αὐτὸν οἶμαι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὃ ἔδωκε τοῖς μαθηταῖς διὰ τοῦ προσφυσήματος. οὐ γὰρ ἔστιν ἄλλως ἐνωθῆναι τοὺς ἀπ' ἀλλήλων διεστηκότας μὴ τῇ ἐνότητι τοῦ πνεύματος συμφυομένους· εἰ γὰρ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ. τὸ δὲ πνεῦμα ἡ δόξα ἐστὶ, καθὼς φησιν ἐτέρωθι πρὸς τὸν πατέρα· Δόξασόν με τῇ δόξῃ ἣ εἶχον ἀπ' ἀρχῆς παρὰ σοὶ πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι. ὁ γὰρ θεὸς Λόγος ὁ πρὸ τοῦ κόσμου ἔχων τὴν τοῦ πατρὸς δόξαν, ἐπειδὴ ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν σὰρξ ἐγένετο, ἔδει [δὲ] καὶ τὴν σάρκα διὰ τῆς πρὸς τὸν Λόγον ἀνακράσεως ἐκεῖνο γενέσθαι ὅπερ ὁ Λόγος ἐστίν· γίνεται δὲ ἐκ τοῦ ἐκεῖνο λαβεῖν ὃ πρὸ τοῦ κόσμου εἶχεν ὁ Λόγος· τοῦτο δὲ ἦν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· οὐδὲν γὰρ ἄλλο προαιώνιον πλην πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος. διὰ τοῦτο καὶ ἐνταῦθα φησιν ὅτι τὴν δόξαν ἣν δέδωκάς μοι δέδωκάς μοι αὐτοῖς, ἵνα δι' αὐτῆς ἐμοὶ ἐνωθῶσιν καὶ δι' ἐμοῦ σοί.

eration. The Incarnation of the Word is the pouring out of this glory on the world. Trinitarian logic presses Gregory to stress that there is nothing else eternal besides the three divine Persons. This means that the gift received by man flows from inside the Trinity itself. This is applied to unity, to glory itself and to the love of the Father for the Son, as is said in the continuation of the text, which paraphrases the dialogue of Christ with the Father in John 17:23:

“So that they be one, as we are one.” But how does this happen? Since I am in them. For it is not possible that only I be in them, but it is absolutely necessary that also You be in them, since You and I are one. And thus those who have come to be perfect in Us will be perfect in unity. For we are one. But [the Lord] explains the gift more openly with the words that follow, saying “you have loved them as you have loved me.” For if the Father loves the Son and we are all in the Son, as many of us who have become his body by faith in Him, consequently He who loves his own Son loves also the body of the Son, as the Son himself. And we are the body.¹¹⁰

The unity and love that constitute God himself are poured out upon men through the gift of the Spirit. One could not think of a closer correlation of economy and immanence. Precisely in the moment in which one recognizes that the Spirit is perfectly of the divine nature, it becomes necessary to found this gift in immanence, which is now completely protected by the affirmation that only the three Persons are eternal. It is the radicalism of this that enables us to recognize the gift as such, and allow us to enter into a logic of pure gratuity, something that is fundamental for a proper understanding of worship, as will be seen in the next section.

For the theology of glory and the understanding of that which follows in *Adversus Macedonianos*, one final text can be of particular interest; it belongs to the most mature phase of the Nyssen's works. In *In canticum canticorum*, commenting the same Johannine passages that we have seen, Gregory states:

¹¹⁰ Tunc et ipse (GNO III/2, 23,3–14 Downing): “ἵνα ὧσιν ἔν καθὼς ἡμεῖς ἐσμεν ἔν. τοῦτο δὲ πῶς γίνεται; ὅτι Ἐγὼ ἔν αὐτοῖς. οὐ γὰρ ἐστὶ δυνατόν ἐμὲ γενέσθαι μόνον ἔν αὐτοῖς, ἀλλὰ πάντως καὶ σέ, ἐπειδὴ Ἐγὼ καὶ σὺ ἔν ἐσμεν. καὶ οὕτω γενήσονται Τετελειωμένοι εἰς τὸ ἔν οἱ ἔν ἡμῖν τελειωθέντες· ἡμεῖς γὰρ τὸ ἔν. Τὴν δὲ τοιαύτην χάριν φανερώτερον διασημαίνει τῷ ἐφεξῆς λόγῳ οὕτως εἰπὼν ὅτι Ἠγάπησας αὐτοὺς καθὼς ἐμὲ ἠγάπησας. εἰ γὰρ ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱόν, ἔν δὲ τῷ υἱῷ πάντες γινόμεθα οἱ διὰ τῆς εἰς αὐτὸν πίστεως σῶμα αὐτοῦ γινόμενοι, ἀκολουθῶντες ὁ τὸν υἱὸν ἑαυτοῦ ἀγαπῶν ἀγαπᾷ καὶ τοῦ υἱοῦ τὸ σῶμα ὡς αὐτὸν τὸν υἱόν· ἡμεῖς δὲ τὸ σῶμα.

It is better to textually cite the divine words of the Gospel: "So that all be one. As You Father, are in Me and I in You, that they be also one in Us" (John 17:21). And the bond of this unity is the Glory (τὸ δὲ συνδεδεικνὸν τῆς ἐνότητος ταύτης ἡ δόξα ἐστίν). But no prudent person could oppose the fact that the Spirit is called "glory", if the words of the Lord are considered. For He says: "The glory that You gave Me I gave to them" (John 17:22). He gave, in fact, that glory to the disciples, saying to them "Receive the Holy Spirit" (John 20:22). He, having embraced human nature, received this glory that He already possessed forever, from before the world was made (cf. John 17,5). And, since this human nature was glorified by the Spirit, the communication of the glory of the Spirit happens to all who belong to the same nature (ἐπὶ πάν τὸ συγγενές), starting with the disciples. For this He says: "And the glory that You gave Me, I gave to them, so that they be one like Us. I in them and You in Me, so that they be perfect in unity" (John 17:22f.).¹¹¹

Since the disciples are one as the Father and Son are, it is necessary that they receive the Spirit, who is the bond (συνδεδεικνὸν) of this union. Glory, and thus the Spirit, are recognized as the intra-Trinitarian bond in which the unity communicated outside the Trinity is founded. The theology of glory here illuminates the theology of the Kingdom, showing how Gregory's conception of immanent relationships deepened and developed.

The linear and symmetric schemata interact, giving rise to a dynamic conception based in the correlativity of the Persons and the inseparability of the two processions. In fact, there is no opposition between the two representations, because the Spirit proceeds from the Father by means of the Son and at the same time is the bond of the Father and Son, insofar as the Spirit is the glory that the Father receives back from the Son himself, who is His image. This is a radical originality in respect to classic ontology, because the divine Persons are eternal and thus autonomous, but at the same time each one is himself only

¹¹¹ *Cant.* (GNO VI, 467,2–17 Langerbeck): Βέλτιον δ' ἂν εἴη αὐτάς ἐπὶ λέξεως παραθέσθαι τὰς θείας τοῦ εὐαγγελίου φωνάς· "Ἰνα πάντες ἐν ᾧσι καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ καὶ ἐν σοὶ, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ἐν ᾧσιν, τὸ δὲ συνδεδεικνὸν τῆς ἐνότητος ταύτης ἡ δόξα ἐστίν· δόξαν δὲ λέγεσθαι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐκ ἂν τις τῶν ἐπισκεμμένων ἀντίποι πρὸς αὐτάς βλέπων τὰς τοῦ κυρίου φωνάς· Τὴν δόξαν γάρ, φησίν, ἦν ἔδωκάς μοι, ἔδωκα αὐτοῖς· ἔδωκε γὰρ ὡς ἀληθῶς τοῖς μαθηταῖς τοιαύτην δόξαν ὃ εἰπὼν πρὸς αὐτούς· Λάβετε πνεῦμα ἅγιον· ἔλαβε δὲ ταύτην τὴν δόξαν ἦν πάντοτε εἶχε πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι ὁ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν περιβαλλόμενος, ἥς δοξαθεΐσης διὰ τοῦ πνεύματος ἐπὶ πάν τὸ συγγενές ἡ τῆς δόξης τοῦ πνεύματος διάδοσις γίνεται ἀπὸ τῶν μαθητῶν ἀρξαμένη· διὰ τοῦτο φησι· Τὴν δόξαν, ἦν ἔδωκάς μοι, ἔδωκα αὐτοῖς, ἵνα ᾧσιν ἐν, καθὼς ἡμεῖς ἐν ἐσμεν· ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σύ ἐν ἐμοί, ἵνα ᾧσι τετελειωμένοι εἰς τὸ ἓν.

through the other two. The continuation of the text of *Adversus Macedonianos* (GNO III/1, 109,2–7 Müller) cited at the beginning of this section, clearly shows the dynamics of this conceptualization:

Do you see the cyclical revolution of glory through the same actions? The Son is glorified by (ὑπό) the Spirit. The Father is glorified by (ὑπό) the Son. Again, the Son has glory from (παρά) the Father, and the only-begotten becomes the glory of the Spirit. In what will the Father be glorified if not in the true glory of the Only-begotten One? In what again will the Son be glorified if not in the grandeur of the Spirit? So, entering this circular movement, reason (ὁ λόγος) glorifies the Son through (διὰ) the Spirit, and the Father through (διὰ) the Son.¹¹²

We find ourselves before the intersection of two movements: That which goes from the Spirit, who is glory itself, to the Son, and from the Son to the Father; and the opposite one, which goes from the Father to the Son, and thus from Him to the Holy Spirit. We may say that the Son is the glory of the Spirit, as the Spirit is the glory of the Son, and the glory of the Father is the very glory of the Son, which is the Spirit himself. Each Person is himself in the other, becoming the glory of the other while maintaining his proper personal characteristic: The Father as He who is source of glory and every power, the Son as Son precisely because He receives glory and union from the Father, and the Spirit as the Kingdom and glory themselves. This is similar to what we have seen in *Adversus Macedonianos* (GNO III/1, 100,1f. Müller) where the Father was defined as the source of power, the Son as the power of the Father, and the Spirit as the spirit of power.

VI. *Latreutic Theology*

The text just cited on the “circulation” of glory within the Trinity allows us directly to move on to the theology of worship, which Gregory has in this way founded in a Trinitarian manner. It is not just a question of the recognition of the almighty nature of a solitary god, itself an

¹¹² *Maced.* (GNO III/1, 109,7–15 Müller): Ὁρᾷς τὴν ἐγκύκλιον τῆς δόξης διὰ τῶν ὁμοίων περιφορὰν; δοξάζεται ὁ υἱὸς ὑπὸ τοῦ πνεύματος· δοξάζεται ὑπὸ τοῦ υἱοῦ ὁ πατήρ· πάλιν τὴν δόξαν ἔχει παρὰ τοῦ πατρὸς ὁ υἱὸς καὶ δόξα τοῦ πνεύματος ὁ μονογενὴς γίνεται· τίς γὰρ ἐνδοξασθήσεται ὁ πατήρ, εἰ μὴ τῇ ἀληθινῇ τοῦ μονογενοῦς δόξῃ; ἐν τίνι δὲ πάλιν ὁ υἱὸς δοξασθήσεται, εἰ μὴ ἐν τῇ μεγαλowsύνῃ τοῦ πνεύματος; οὕτω πάλιν καὶ ἀνακυκλούμενος ὁ λόγος τὸν υἱὸν μὲν δοξάζει διὰ τοῦ πνεύματος, διὰ δὲ τοῦ υἱοῦ τὸν πατέρα.

extrapolation of human images which, like the idols or powerful ones of the earth, requires submission and recognition of his supremacy. Instead, this is the One and Triune God, and the conception of worship must correspond to the revealed mystery. For this reason, both man's word and his reason are called to insert themselves into this movement, beginning from the gift of the Spirit, in order to reach the Son and arrive to the Father. If one does not recognize and honor the three divine Persons, true worship is not offered. The human mind is called to raise itself from economy to immanence in a linear movement that immerses it in the very mystery of the eternal exchange of intra-Trinitarian glory, recognizing the depth of Being as the eternal dynamic of the relations of intra-Trinitarian origins.

This focusing on the relations permits the foundation of a true Trinitarian worship that respects the apophatic limit, that absolutely extends to divine nature, but that, because of the connection between economy and immanence, does not completely cover the personal relations, which can be partially known through their actions, i.e. ἐνέργειαι.

An example of this is the affirmation that the blasphemy against the Spirit propagates to the Son, and from Him to the Father, thus penetrating into the divine immanence.¹¹³ Gregory is quite clear on this: Revelation permits, not to know, but to recognize the three eternal Persons in the divine gift and action. Economy leads to immanence, in such a way that human thought can adore the Triune God, but immanence itself is always protected by its inexhaustible mystery. Man can in no way offer worship that is worthy of God.

In fact, in Gregory's first reflection on adoration at the end of the second part of the treatise (*Adversus Macedonianos* [GNO III/1, 95,27–97,20 Müller]), after referring to Is 40:15 where the nations are compared to a drop of a bucket, he ironically asks what addition to the divine glory could be brought by a drop.¹¹⁴ The same thing is repeated with reference to Matt 6:30, which compares man to grass: He cannot worthily honor the divine nature, as the light of a candle adds nothing to the rays of the sun.¹¹⁵ At the end of the first partial conclusion (see section 7 of the structure) on worship, Gregory sums up his position

¹¹³ Cf. *Maced.* (GNO III/1, 106,30–107,2 Müller).

¹¹⁴ Cf. *Maced.* (GNO III/1, 96,25–28 Müller).

¹¹⁵ Cf. *Maced.* (GNO III/1, 97,1–7 Müller).

as follows: “It is not by our choice that the honor specifically attached to the divine nature is fulfilled, but it belongs to it naturally”.¹¹⁶ Thus, the Spirit, who is of the divine nature, “is worthy of honor and glory by his own nature” (τῇ ἑαυτοῦ φύσει τίμιον, ἔνδοξον).¹¹⁷ The second partial conclusion (see section 10 of the structure) develops the same concept, not only from nature but also from the divine Persons and the theology of glory, which represents the relational dynamic. For this reason (in *Adversus Macedonianos* [GNO III/1, 110,21f. Müller]), he affirms that worship that neglects the Spirit would be a Judaic, not a Christian, worship, as it is not possible to think of the Father and the Son without the Spirit.

The text seeks to answer two questions: a) What must one understand by adoration?,¹¹⁸ and, b) what kind (τίνα τρόπον) of adoration should correspond to God?¹¹⁹ In the light of what we have already seen, it is clear that: “Human nature has no gift worthy of God. Our Creator has no need of our goods”.¹²⁰

A worship that is worthy of the Creator must begin with the recognition of the gift that has been received and of divine transcendence. For this reason, as in theological language, it is necessary to purify liturgical expressions, which are taken from human customs, but radically alter in meaning when they are turned to the Trinity. The next part of the text for this reason develops an argument similar to that found in *Contra Eunomium* II, where it is said that God can be known only in the moment in which one recognizes Him as unknowable.¹²¹ Analogously, God can only be truly adored when one understands that He is above any possible adoration, and thus adopts an attitude of humility. Thus one reaches the response to the first question: “And this is adoration: The request of something desired, occurring in supplication and humility.”¹²² From the logic of possession one must move to that of gift, i.e. to Trinitarian logic. For this reason the response to the

¹¹⁶ *Maced.* (GNO III/1, 97,24–26 Müller): Οὐκ ἐκ τῆς προαιρέσεως ἡμῶν πληρουμένη ἢ ἰδίως προσοῦσα τῇ θεῖα φύσει τιμή, ἀλλὰ προσφυῶς συνυπάρχουσα.

¹¹⁷ Cf. *Maced.* (GNO III/1, 97,28 Müller).

¹¹⁸ Cf. *Maced.* (GNO III/1, 110,30f. Müller).

¹¹⁹ Cf. *Maced.* (GNO III/1, 111,25f. Müller).

¹²⁰ *Maced.* (GNO III/1, 111,30f. Müller): Θεοῦ μὲν ἄξιον δῶρον ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ἔχει οὐδέν· τῶν γὰρ ἀγαθῶν ἡμῶν ὁ ποιητὴς ἡμῶν χρεῖαν οὐκ ἔχει.

¹²¹ Cf. *Eun.* II 138–140 (GNO I, 265,23–266,14 Jaeger).

¹²² *Maced.* (GNO III/1, 112,22f. Jaeger): Τοῦτό ἐστιν ἡ προσκύνῃσις ἡ μετὰ ἱκεσίας καὶ ταπεινότητος τῶν καταθιμίων τινὸς αἵτησις γινομένη.

second question begins with the three Persons themselves. One must adore God as Trinity, accepting that only thanks to his gift can man know the Father through the Son in the Spirit. This is so, because it is not possible to think of the Father without at the same time thinking of the Son, or to receive this last into the mind without receiving the Holy Spirit together with Him.¹²³

Thus, in the openness to the mystery of the reciprocal correlation of the three divine Persons, authentic Christian worship becomes possible, as explained in the general conclusion of the treatise:

So the true adorer (cf. John 4:23), after having stripped these corporeal and mundane notions from Him Who rules, is Lord, has authority and actualizes all good things in every creature, will thus honor Him, not as the Spirit deserves, but as much as he can, like that widow who in donating two simple coins to the sacred treasury (cf. Luke 21:1–4) is portrayed as a model of generosity, not because the material had anything that merited admiration, but because she had no more means. It will thus be concluded that all the practices that humans have conceived of to show honor and glory are inferior to the magnificence of the Spirit since they add nothing to His glory, as His glory stays the same both if they honor him and if they do not. Human nature offers only the gift of its free choice (τὴν προαίρεσιν), for it is only by the will itself that it fulfills the favor it purposed. Besides its will, purposed initiative and motivation, it has nothing in its power.¹²⁴

The text is of a great beauty: Man is nothing, and the glory of God does not depend on his will. He can however offer his liberty to God. True worship consists precisely in this. We are before a new interpretation of the relationship of the Spirit and those who are worthy

¹²³ Cf. *Maced.* (GNO III/1, 113,27–29 Jaeger).

¹²⁴ *Maced.* (GNO III/1, 114,5–21 Müller): Οὐκοῦν ὁ ἀληθινὸς προσκυνητὴς ἀποστὰς τῆς σωματικῆς ταύτης καὶ χαμαιζήλου ταπεινότητος τῶν νοημάτων τὸ ἄρχον καὶ τὸ κυριεῦον καὶ τὸ ἐξουσιάζον καὶ τὸ πάντα τὰ ἀγαθὰ ἐνεργοῦν ἐν πάσῃ τῇ κτίσει οὕτω τιμῆσει οὐχ ὥς ἐκείνῳ ἄξιον, ἀλλ' ὅσον αὐτὸς δυνατὸς ἐστι φέρειν κατὰ τὴν χήραν ἐκείνην, ἢ δύο λεπτοὺς ὀβολοὺς δωροφοροῦσα τοῖς ἱεροῖς θησαυροῖς ἀπεδείχθη τῆς φιλοτιμίας, οὐχ ὅτι ἄξιον τὴν θαύματος εἶχεν ἢ ὕλη, ἀλλ' ὅτι πλέον οὐκ ἐχώρει ἢ δύναμις. οὕτω τοίνυν λογεῖται ὄντως ἔχειν, ὅτι πάντα τὰ παρὰ ἀνθρώπων ὅσα εἰς τιμὴν καὶ δόξαν ἐπινενόηται κατώτερα ἐστὶ τῆς μεγαλοπρεπείας τοῦ πνεύματος οὐδεμίαν προσθήκην τῆς δόξης ποιούμενα. ἢ μὲν γὰρ ὡσαύτως ἔχει καὶ τιμώντων καὶ μὴ· ἢ δὲ ἀνθρωπίνῃ φύσιν μόνην δωροφορεῖ τὴν προαίρεσιν, αὐτῷ τῷ θελῆσαι μόνον πληροῦσα ἢν προέθετο χάριν· πλέον δ' ἐτι τοῦ θελήματος καὶ τῆς κατὰ πρόθεσιν ὁρμῆς καὶ κινήσεως ἔχει ἐν τῇ δυνάμει οὐδέν.

of Him. The theme comes from Origen,¹²⁵ and is taken up by Basil:¹²⁶ The Spirit bears gifts for those who are worthy of sanctification. In *Adversus Macedonianos* it is refined, for example when Gregory speaks of the sanctification that flows from the Father and, through the Son, is brought to completion by the Spirit in those who are worthy (τοῖς ἀξιουμένοις),¹²⁷ or when Gregory affirms that the third Person is with “all of those who are worthy” (μετὰ πάντων ὃν τῶν ἀξίων) without ever separating himself from the Holy Trinity.¹²⁸ The conclusion of the treatise however shows, through the example of the widow’s mite, that this being worthy consists precisely in recognizing that we are unworthy, an act that is within reach of everyone. Paradoxically, the condition to receive the Spirit is to understand that man can do nothing to deserve receiving Him.¹²⁹

Thus, the first condition for true adoration is the recognition of the absolute transcendence and incomprehensibility of the divine nature:

But just as the divine and blessed power is inaccessible, the nature itself remains invisible to rational calculation, for it dismisses vain preoccupation with thinking, the power of reason, excitement of the heart, emotional stimulation and all behaviors that are much further beneath it than our bodies are distant from the stars.¹³⁰

Man then, perceiving the infinite sublimity of God, will grasp the disproportion and humble himself. Thus the perception of the impossibility to worthily adore the Trinity does not lead to renunciation, but to

¹²⁵ For example, while affirming that in the Trinity one cannot speak of a more or a less, Origen states that, from the source of the Father, the Word with his Spirit sanctifies the realities that are worthy of it (*quae digna sunt*): cf. Origen, *De principiis* I 3,8 (GSC 22, 60 Koetschau).

¹²⁶ Cf. e.g. Basil, *Adversus Eunomium* III 4,27–32 (SC 305, 158–160 Sesboué/de Durand/Doutreleau) and *De spiritu sancto* XXX,79 (SC 17^{bis}, 530,27 Pruche).

¹²⁷ Cf. *Maced.* (GNO III/1, 106,6–8 Müller).

¹²⁸ Cf. *Maced.* (GNO III/1, 108,27 Müller).

¹²⁹ It seems that the observation of W.-D. Hauschild, that Gregory of Nyssa would have had a more rigorous position than Basil regarding the spiritual dimension, even in reference to the Messalians and Simeon of Mesopotamia, with elements that again remind of the Syriac environment, can be understood in this sense as well (cf. Wolf-Dieter Hauschild: *Gottes Geist und der Mensch: Studien zur frühchristlichen Pneumatologie*. Beiträge zur evangelischen Theologie 63 [München: Kaiser, 1972], 287–290).

¹³⁰ *Maced.* (GNO III/1, 114,31–115,4 Müller): Αὐτὴ δὲ ἐκείνη καθὼς ἐστὶ ἡ θεία τε καὶ μακαρία δύναμις ἄβατος καὶ ἀθέατος λογισμοῖς μένει καὶ διανοίας πολυπραγμοσύνην καὶ λόγου δύναμιν καὶ καρδίας κίνησιν καὶ ἐνθυμήσεως ὀρμήν, πάντα κάτω ἐαυτῆς ἀφιεῖσα πολὺ μᾶλλον ἢ ὅσον τὰ σώματα ἡμῖν ἀπολιμπάνεται τῆς τῶν ἀστέρων ἀφῆς.

a complete dedication. This is a dynamic analogous to the λογόφασις, presented by M. Laird in his commentary on *In canticum canticorum*, in order to demonstrate that the meeting of the bride with the Spouse is achieved in the apophatic dimension of union, but is transfigured into an overflowing of words of praise.¹³¹ For this reason, Gregory, in moving from the perception of the impossibility of a praise worthy of the divine nature to the salvation communicated by the three divine Persons, concludes:

Since he [the true adorer] is so disposed, he will dedicate himself entirely to the service of his superior nature. He will not honor him in some ways and refrain from others, but everything in his power that seems to be greater and superior he will dedicate to the God over all, continuously conveying honor, glory and all the adoration he can to him who has the authority to save. And it is the Father, Son and Holy Spirit that save.¹³²

Nothing less than everything can be enough for God. The scope of theology itself, and thus the scope of the treatise, is that of bringing man to perceive this infinite distance that separates him from God, in order to have him discover the gift of salvation communicated from the Father, from the Son and from the Holy Spirit. Recognition of the Spirit as Creator and adoration of Him is then a condition to perceive the infinite transcendence of this God, whose nature remains always absolutely above man, but who has willed to enter into relationship with man himself, calling him to partake in the mystery of the eternal glorious dynamism of the intra-Trinitarian relations.

Theology thus reaches its fullness in accomplishing this latreutic function, which places man in relation with the one and triune God, leading him to recognize his unworthiness and the infinite depth of the mystery. The purpose of theology, for Gregory, is praise and worship, which occur in the humble renunciation of every pretext before the divine nature, in order to discover that the true depth of Being is relationship of Persons. True knowledge is achieved, not in the possession of concepts that express the nature, but in discovering the unknow-

¹³¹ Cf. Martin Laird: "Apophasis and Logophasis in Gregory of Nyssa's Commentarius in Canticum Canticorum," *Studia Patristica* 37 (2001), 126–132.

¹³² *Maced.* (GNO III/1, 115,14–22 Müller): Οὕτω δὲ διακεείμενος ὅλον ἑαυτὸν ἀναθήσει τῇ θεραπείᾳ τῆς κρείττονος φύσεως, οὐ τὸ μὲν τι ποιῶν τῶν εἰς τιμὴν συντεινόντων, τοῦ δὲ ἀπεχόμενος, ἀλλὰ πᾶν ὅτιπερ ἂν ἐν τῇ καθ' ἑαυτὸν δυνάμει μείζον καὶ ὑπερέχον εἶναι φανῇ, τοῦτο ἀναθήσει τῷ ἐπὶ πάντων θεῷ, τιμὴν καὶ δόξαν καὶ προσκύνησιν τὴν ὑπὸ τῆς δυνάμεως χωρουμένην διηνεκῶς ἀναπέμπων τῷ ἔχοντι τοῦ σφάζειν τὴν ἐξουσίαν· σφάζει δὲ ὁ πατήρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.

ability of God in order to open to relationship with the Trinity. This is a personal knowledge that is born as a relation with Him Who is in himself relations of origin. As an example of Gregory's concept of the role of theology, one could perhaps propose the icon: He who inclines before it recognizes that the divine nature remains infinitely beyond any image, but at the same time, through the image, one can enter into relation with the mystery itself, as personal mystery. It can then be interesting to reread the conclusion of the treatise in light of the affirmation that the Cross is θεολόγος, insofar as through the form of its four arms it proclaims the absolute power of God.¹³³

VII. Conclusion

The analysis proposed for *Adversus Macedonianos* has attempted to manifest its value from a historical and systematic perspective. Hopefully, we have shown its originality with respect to the Trinitarian theology of Origen, Athanasius, and Basil.

The logical development of the treatise, presented on the backdrop of the internal development of Gregory of Nyssa's thought, begins with the recognition that the Spirit is Creator in the fullest sense with the Father and the Son. This constitutes a surpassing of the schema of Athanasius, who did not perfectly distinguish the two processions, reading both of them in the optic of image. At the same time, Gregory goes beyond Origen and Basil, who distinguished the processions by limiting the action of the Spirit in respect of the Father and the Son.

This step however required a deepening of the immanent distinction and the individuation of the personal property of the third Person. Therefore, Gregory uses the image of fire and heat, showing how the Spirit proceeds from the Father through the Son. In this linear schema Gregory follows Athanasius, but he also breaks from him, because he breaks the symmetry of the image, accentuating the role of the Son in the procession of the Spirit himself. In this manner this latter procession is clearly distinguished from generation.

To this the conception of the Trinity according to a symmetrical schema is added, which reciprocally manifests the role of the Spirit in the procession of the Son: From the image of fire, one moves to that of

¹³³ Cf. *Trid. spat.* (GNO IX, 303,2–12 Gebhardt).

the Kingdom, symbolized by liturgical anointing. The Second Person is King as the first is, because He receives this Kingship from Him. The Spirit thus becomes the bond between the Father and the Son, revealing himself as foundation of their relation.

Finally, the image of glory allows to summarize the two preceding schemata in a unique representation, showing correlation and reciprocal immanence of the divine Persons. The symmetrical schema is in fact not opposed to the linear, but instead reveals a further aspect, as the Spirit is bond while proceeding through the Son. This is visualized by the circulation of glory, which presents the three divine Persons in their mutual being each one himself through the other two. Gregory's reasoning culminates in the affirmation that this glory, which is absolutely transcendent and independent from the will of man, is constituted by a relational dynamism, from which the Spirit cannot be excluded. Thus, true worship consists in the recognition of the absolute impossibility of man to offer worship worthy of the Triune God, Who is glorious by nature. This very movement to humility however permits, in an analogous manner to that which occurs with cognitive apophatism, to open oneself to true adoration, understood as supplication and dedication of one's entire self in the praise directed to the three Persons, from whom salvation is communicated to man.

The argument can be read as an indication of the role of theology according to Gregory: the essential purpose of theology is worship, and fills a latreutic role analogous to that of the icon, insofar as it keeps man from foolishly thinking that he comprehends the divine nature, and so that he can open Himself, through word and thought, to the relation with the Father, the Son and the Holy Spirit.

DE DEITATE FILII ET SPIRITUS SANCTI ET IN ABRAHAM

MATTHIEU CASSIN

1. Introduction

Le discours *De deitate filii et spiritus sancti et in Abraham* de Grégoire de Nysse¹ suscite, de prime abord, la perplexité: quel est son sujet réel, alors que le titre nous en donne trois, le Fils, l'Esprit et Abraham, plus encore si l'on retient les variantes attestées par certains manuscrits (contre les anoméens, contre les pneumatomaques²)? Quelle est l'unité, s'il y en a une, de ce discours de 28 pages? Voici un résumé de son contenu: un assez long exorde, bâti sur une succession de quatre images; une série de développements sur l'égale divinité du Père et du Fils, qui se clôt sur un long récit du sacrifice d'Isaac par Abraham, culminant lui-même dans la description d'une représentation figurée du moment qui précède immédiatement le sacrifice; une transition construite autour de deux passages bibliques; une courte partie sur la divinité de l'Esprit, qui fait appel à des arguments totalement différents de ceux utilisés pour prouver la divinité du Fils; une péroraison réduite à une simple doxologie.

La tradition postérieure a retenu bien des éléments de ce discours, mais toujours des éléments séparés: une page sur l'articulation entre divinité du Fils et humilité dans l'incarnation, lors des querelles christologiques à partir du V^e siècle³; la description de l'image d'Abraham,

¹ *Deit. fil.* (GNO X/2, 115–144 Rhein); l'introduction (1–113) a été complétée par Friedhelm Mann. Traduction française: Matthieu Cassin: «Grégoire de Nysse, Sur la divinité du Fils et de l'Esprit et sur Abraham», *Conférence* 29 (2009), 581–611.

² Cf. le titre du discours dans le manuscrit Vatican, Biblioteca Vaticana gr. 1907 (S): κατὰ ἀνομοίων καὶ εἰς τὸν Ἀβραάμ ἐν ᾧ καὶ κατὰ πνευματομάχων. Il est vrai que ce manuscrit complète ou modifie souvent les titres des œuvres de Grégoire.

³ *Deit. fil.* (GNO X/2, 126,24–128,7 Rhein): *Florilegium dyotheleticum* du concile de Latran (649), 29s. (ACO series secunda I, 429 Riedinger); *Deit. fil.* (GNO X/2, 129,7–130,3 Rhein): Théodoret de Cyr, *Eranistes*, flor. I, 48 (Theodoret of Cyrus, *Eranistes*, critical text and prolegomena by Gérard H. Ettlinger [Oxford: Clarendon Press, 1975], 105,14–25). Les différentes listes proposées pour la tradition indirecte sont données à titre indicatif; elles ne sont pas le fruit d'un dépouillement complet mais de sondages.

lors de la querelle iconoclaste⁴; un bref passage concernant l'équivalence entre dieu (θεός) et l'activité (ἐνέργεια) de voir, lors de la querelle palamite⁵. Plus tard, on a également isolé la description des invectives théologiques des ariens dans les rues de Constantinople, élément de la première partie sur la divinité du Fils⁶. Qu'on n'ait pas retenu le discours entier, mais tel ou tel élément, n'est pas très étonnant; en revanche, qu'un texte si court ait fourni des arguments dans des circonstances si diverses n'est pas chose aussi courante⁷.

Quand on se penche sur le genre littéraire du discours, une autre difficulté apparaît: dans quelle catégorie le placer? Si l'on suit les indices donnés par la tradition manuscrite de notre texte, deux voies

⁴ Les citations sont beaucoup plus nombreuses: *Deit. fil.* (GNO X/2, 138,19–139,11 Rhein): Jean Damascène, *Contra imaginum calumniatores oratio* 1,52 (= II 48; III 50 [PTS 17, 154s. Kotter]); *Deit. fil.* (GNO X/2, 138,20–139,3 Rhein): Théodore Stoudite, *Epistulae* 301,96s.; 380,202–204 (CFHB 31/2, 442; 518 Fatouros); *Doctrina patrum de incarnatione verbi* 45,10 (*Doctrina Patrum de incarnatione Verbi: Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts*, zum 1. Male vollständig herausgegeben und untersucht von Franz Diekamp, éd. par Evangelos Chrysos, [Münster: Aschendorff, 1981²], 328,29–31); *Deit. fil.* (GNO X/2, 138,20–139,11 Rhein): Nicéphore de Constantinople, *Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815* 101,4–14 (CChr. SG 33, 181s. Featherstone); le texte est également cité dans les *Actes du concile de Nicée II*, cf. infra p. 298s., et dans plusieurs florilèges de la période (cf. Alexander Alexakis: *Codex Parisinus Graecus 1115 and Its Archetype*. Dumbarton Oaks Studies 34 [Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collections, 1996]).

⁵ *Deit. fil.* (GNO X/2, 142,6s.11.17; 143,5–7 Rhein): Jean Cantacuzène, *Refutationes duae Prochori Cydonii* II 17,7–15 (CChr. SG 16, 137s. Voordeckers/Tinnefeld); *Disputatio cum Paulo Patriarcha latino epistulis septem tradita* I 4,71–79 (CChr. SG 16, 181 Voordeckers/Tinnefeld); *Deit. fil.* (GNO X/2, 142,10–143,7 Rhein): Joseph Kalothetos, *Oratio* 5,6,110–121 (Thessalonikeis Byzantinoi syngrapheis 1, 208 Tsami); *Deit. fil.* (GNO X/2, 143,5–7 Rhein): Grégoire Palamas, *Dialogue avec Barlaam* 17 (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, t.2, 180,2–6 Bobrinsky/Chrestou); Grégoire Akindynos, *Refutationes duae operis Gregorii Palamae* I 49,63s.; 61,3s. (CChr. SG 31, 59; 77 Nadal Cañellas).

⁶ *Deit. fil.* (GNO X/2, 120,14–121,14 Rhein). Pour les mentions de ce passage, cf. infra p. 285s. Le discours apparaît également dans plusieurs chaînes exégétiques, sur la Genèse, bien sûr (cf. Françoise Petit: *La Chaîne sur la Genèse, édition intégrale*. Tome 3: Chapitres 12 à 28. *Traditio exegetica* 3 [Louvain: Peeters, 1995], extraits 1078.1238–1241.1255.1259.1279), mais aussi dans d'autres chaînes (voir par exemple le relevé donné par la *Biblia patristica*. Vol. 5: Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Amphiloque d'Iconium [Paris: CNRS éditions, 1991], 96–117, en particulier les chaînes sur les Psaumes, sur Matthieu et sur les Épîtres de Paul).

⁷ On peut également noter que le discours a été largement utilisé par Euthyme Zygabène, dans sa *Panoplie dogmatique*, pour la doctrine trinitaire, alors qu'il laisse totalement de côté, par exemple, les livres du *Contra Eunomium* de Grégoire; cf. Andréas N. Papabasileiou: Εὐθύμιος-Ἰωάννης Ζυγαβηνός. Βίος, συγγράμματα (Leucosia, 1979), 108s.; Jakob Wickert: «Die Panoplia dogmatica des Euthymios Zygabenos. Untersuchung ihrer Anlage und ihrer Quellen, ihres Inhaltes und ihrer Bedeutung», *Oriens Christianus* 8 (1908), (278–388) 303s.

semblent s'ouvrir: il est transmis à la fois par des manuscrits contenant des œuvres de Grégoire et par des recueils de sermons d'auteurs variés destinés à la liturgie. En effet, le passage sur Isaac et Abraham a fait retenir ce texte pour la fête τῶν προπατόρων, fête des ancêtres du Christ, célébrée le dimanche avant Noël; ainsi s'explique, pour partie, le grand nombre de manuscrits—soixante-quatorze, selon la dernière édition d'E. Rhein, auxquels il faut en ajouter au moins trois, plus trois manuscrits disparus⁸—ainsi que la célébrité du texte⁹. Mais le discours

⁸ J'omets dans ce décompte les manuscrits relevés par E. Rhein et dont il dit qu'ils contiennent des extraits de l'œuvre; en effet, tous ceux qu'il rassemble dans cette catégorie (Ernst Rhein: «Praefatio», dans: *Gregorii Nysseni Sermones*, pars III, ediderunt Ernst Rhein, Friedhelm Mann, Dörte Teske et Hilda Pollak. *Gregorii Nysseni Opera* X/2 [Leyde: Brill, 1996], 53–55) relèvent plutôt de la tradition indirecte, puisqu'il s'agit de citations du *De deitate filii et spiritus sancti* dans des œuvres d'autres auteurs. Je propose d'ajouter les manuscrits suivants: Codex Hagion Oros, Monè Iviron, 370; Tirane, Arkivat e Shtetit, Berat 15; un extrait important est transmis par le manuscrit Codex Vatican, Bibliotheca Vaticana gr. 165. Manuscrits disparus: Codex Escorial, Real Biblioteca Γ. V. 22; K. I. 1; Codex Venezia, Biblioteca Cardinale Grimani 365. Enfin plusieurs des cotes indiquées dans la liste des GNO X/2 sont erronées et doivent être corrigées: Codex Athènes, Ethnikè Bibliothèkè, Metochion tou Panaghiou Taphou 773 (et non Codex Constantinopolitanus, παναγίου τάφου, 773; la bibliothèque a été déplacée); Codex Salamanca, Biblioteca de la Universidad 2725 (et non Codex Madrid, Biblioteca Nacional gr. 2725; les manuscrits de la Biblioteca de Palacio de Madrid ont été déplacés à Salamanque en 1954; ce manuscrit portait avant ce déplacement la cote Palacio 3172). Les manuscrits supplémentaires ont été repérés grâce à la base de donnée *Pinakes*, section grecque de l'IRHT, Paris: <http://pinakes.irht.cnrs.fr>.

⁹ On connaît une version géorgienne intégrale: *Grégoire de Nysse, Reading for the Holy Trinity in which he mentions Abraham*, éd. par Tina Dolidze et Ekvtime Kochlamazashvili (Tbilisi: K. Kekelidze Institute of Manuscripts, 2003 [en géorgien]); je remercie T. Dolidze pour les réponses qu'elle a bien voulu m'apporter sur la version géorgienne et pour la brochure de 2003 qu'elle m'a fait parvenir; pour un premier signalement de cette version, cf. Grigol Peradze: «Die altchristliche Literatur in der georgischen Überlieferung», *Oriens Christianus* 3/5 (1930), (80–98) 92 note 10, datée du XI^e siècle par ses éditeurs, ainsi qu'une version arménienne inédite, transmise sous le nom de Grégoire de Nazianze (cf. Guy Lafontaine et Bernard Coulie: *La version arménienne des discours de Grégoire de Nazianze: Tradition manuscrite et histoire du texte*. *Corpus scriptorum Christianorum orientalium* 446 = *Corpus scriptorum Christianorum orientalium*. Subsidia 67 [Louvain: Peeters, 1983], 24s.), et intégrée dans la collection théologique de ses discours (collection «ad quos», avec la séquence suivante: *Orationes* 27, 20, 29, *Deit. fil.*, *Orationes* 30, 31, 28, 33, *Epistulae* 101s., *Orationes* 17, 32, 6, 23, 22); l'existence en est attestée dès le VII^e siècle. On connaît également une version copte partielle (*Deit. fil.* [GNO X/2, 130,18–139,11 Rhein]); le texte en a été édité et traduit par Marius Chaine: «Une homélie de S. Grégoire de Nysse traduite en copte, attribuée à S. Grégoire de Nazianze», *Revue de l'Orient chrétien* 17 (1912), 395–409; 18 (1913), 36–41. La traduction, placée comme la version arménienne sous l'autorité de Grégoire de Nazianze, est relativement éloignée de l'original grec et prend des libertés assez grandes avec son modèle—thèse bien plus convaincante que celle de M. Chaine, qui suppose un original grec largement différent du texte conservé (je remercie Anne Boud'hors qui a bien voulu examiner pour moi le

n'est pas pour autant un éloge d'Abraham, ni un sermon liturgique. De quelle autre œuvre de Grégoire le rapprocher? Nous ne sommes pas dans le cadre des petits traités trinitaires proprement dits, qui prennent souvent la forme de lettres, comme l'*Ad Theophilum adversus Apolinaristas*, ou de textes adressés à un destinataire par ailleurs inconnu, comme l'*Ad Eustathium*, l'*Ad Ablabium*, ou bien encore de développements théologiques auto-suffisants, comme l'*Ad Graecos* ou l'*Adversus Macedonianos*. Nous avons fort peu de sermons proprement dogmatiques de Grégoire: le seul autre exemple me semble être le *De deitate adversus Evagrium*, mais son contenu est beaucoup moins riche que le texte qui nous retient ici. On peut cependant trouver chez d'autres auteurs des parallèles à cette catégorie littéraire: chez Jean Chrysostome, contre les mêmes adversaires, en particulier dans les homélies réunies par Montfaucon sous le titre *Contra anomoeos*. Certaines homélies de Basile de Césarée, également, se prêteraient à la comparaison, ainsi que des sermons d'Amphiloque d'Iconium. Enfin, on pense évidemment aux discours de Grégoire de Nazianze, les célèbres *Orationes theologicae* bien sûr, mais d'autres également. Aucun de ces discours, cependant, ne me semble atteindre à la complexité structurelle de notre texte.

Pour tenter de répondre à ces premières questions, pour tenter de saisir ce qui peut faire l'unité de ce discours et en expliquer la progression, nous partirons d'une analyse de sa partie principale, sur la divinité du Fils, pour remonter ensuite aux éléments qui paraissent adventices, partie sur la divinité de l'Esprit et exorde. Au fur et à mesure de cette analyse, il sera possible de préciser peu à peu la datation du discours, l'auditoire visé, les circonstances liturgiques, les adversaires dogmatiques, afin d'aboutir à une compréhension d'ensemble du texte.

texte copte; je me range volontiers à son avis autorisé sur cette traduction, qui rejoint d'ailleurs les conclusions que j'avais moi-même tirées à la lecture de la traduction française de Chaine). Enfin, un fragment du texte est attesté dans un florilège syriaque: cf. Martien F.G. Parmentier: «Syriac Translations of Gregory of Nyssa», *Orientalia Lovaniensia Periodica* 20 (1989), 143–193; Codex London, British Library Additional 12168, f. 114rb–114va: *Deit. fil.* (GNO X/2, 118,5–13 Rhein: Οὐ γὰρ ὡφθῇ [...] τοίχους ἐπιλεαίνουσα); l'existence isolée de ce passage du texte n'est pas attestée en grec, à ma connaissance, mais une plus ample enquête dans les florilèges permettrait peut-être d'en trouver trace. Au terme de ce bref inventaire, on pourra s'étonner que l'éditeur du texte grec n'ait pas même mentionné ces versions, dont l'existence était pourtant déjà connue, à défaut de pouvoir les utiliser lui-même.

2. Sur la divinité du Fils: que le Fils est Dieu comme le Père

Cette première partie, consacrée à soutenir la thèse de la divinité du Fils, s'ouvre sur un rappel d'un texte lu à l'office de la veille, Ac 17,16–34, ou du moins le début de cette péricope¹⁰: Paul arrive à Athènes et, bouillant de zèle, entreprend de convertir les Athéniens en utilisant la dédicace d'un autel au « dieu inconnu »¹¹; il vise particulièrement stoïciens et épicuriens, qu'il nomme explicitement. Ce rappel permet d'introduire l'un des passages les plus célèbres de ce discours: « aujourd'hui encore, il y a des gens à la mode de ces Athéniens, qui “ne se réjouissent de rien d'autre que de dire ou d'entendre du neuf” »¹².

Alors qu'ils ont quitté hier ou avant-hier les tâches manuelles, théoriciens improvisés des doctrines théologiques, des domestiques sans doute, bons pour le fouet et échappés des travaux serviles, ils nous font solennellement de la philosophie sur des points insaisissables. Vous n'ignorez pas, sûrement, qui sont ceux que vise mon discours. Car tous les lieux de la ville sont remplis de gens de cette sorte, les ruelles, les places, les rues, les quartiers: ce sont les vendeurs de vêtements, ceux qui tiennent les tables <de changeurs>, ceux qui font commerce de nourriture. Si tu demandes de la monnaie, il te fait de la philosophie sur “engendré” et “inengendré”; si tu t'enquiers du prix du pain, “le Père est plus grand”, répond-il, “et le Fils inférieur”; si tu dis “le bain est-il prêt?”, il définit que le Fils existe à partir de ce qui n'est pas. Je ne sais comment il faut appeler ce mal, démente, folie ou quelque mal épidémique de ce genre; il produit un dérangement des raisonnements¹³.

¹⁰ Sur ce texte, cf. par exemple Jacques Dupont: « La rencontre entre christianisme et hellénisme dans le discours à l'Aréopage (Ac 17,22–31) », dans: *Foi et culture à la lumière de la Bible: Actes de la session plénière 1979 de la Commission biblique pontificale* (Turin: Elle Di Ci, 1981), 261–286. Pour une analyse de son utilisation par les Cappadociens, cf. Samuel Rubenson: « The Cappadocians on the Areopagus », dans: *Gregory of Nazianzus: Images and Reflections*, éd. par Jostein Børtnes et Tomas Hägg (Copenhague: Museum Tusculanum Press, 2006), 113–132.

¹¹ Sur ce thème, cf. l'ouvrage classique d'Eduard Norden: *Agnostos theos: Untersuchungen zur Formen-Geschichte religiöser Rede* (Leipzig: Teubner, 1913), ainsi que l'introduction à la traduction italienne, Chiara Ombretta Tommasi Moreschini: « Per un bilancio di *Agnostos theos* », dans: Eduard Norden: *Agnostos theos: Dio ignoto: Ricerche sulla storia della forma del discorso religioso*, éd. par Chiara O. Tommasi Moreschini. Letteratura cristiana antica (Brescia: Morcelliana, 2002), 9–122.

¹² Ac 17,21.

¹³ *Deit. fil.* (GNO X/2, 120,17–121,14 Rhein): Χθιζοί τινές τε καὶ πρωῒζοι ἐκ τῶν βαναύσων ἐπιτηδευμάτων ὁρμώμενοι, αὐτοσχέδιοί τινες τῆς θεολογίας δογματισταί, τάχα τινὲς οἰκέται καὶ μαστιγῖαι καὶ τῶν δουλικῶν διακονημάτων δραπεταί, σεμνῶς ἡμῖν περὶ τῶν ἀλήπτων φιλοσοφοῦσιν. οὐκ ἀγνοεῖτε πάντως πρὸς τίνας ὁ λόγος βλέπει. πάντα γὰρ τὰ κατὰ τὴν πόλιν τῶν τοιούτων πεπλήρωται, οἱ στενωποὶ, αἱ ἀγοραί, αἱ πλατεῖαι, τὰ ἄμφοδα· οἱ τῶν ἱματίων κάπηλοι, οἱ ταῖς τραπέζαις ἐφρестηκότες,

2.1. *Circonstances du discours*

Pour comprendre ce passage, les adversaires visés par Grégoire et les motifs du prédicateur, il nous faut préciser les circonstances du discours: il a été sûrement prononcé en 383, à Constantinople. Jean Damascène, lorsqu'il le cite en 730, témoigne du lieu où il a été donné¹⁴. Quant à la date, elle semble bien établie depuis les travaux de Sébastien Lenain de Tillemont, à la fin du XVII^e siècle¹⁵; en effet, un passage situé un peu plus loin permet de préciser assez sûrement l'époque :

Comptez-moi les luminaires royaux qui, en nombre égal à ceux des évangiles, se partagent la totalité de la terre, ou peu s'en faut, et l'illuminent dans la paix et la piété; alors Dieu, le créateur de l'univers, imite la première merveille de la création du monde, puisqu'il a non seulement placé le grand luminaire comme principe des objets visibles, mais qu'il lui a aussi associé le luminaire plus petit, qui accompagne de sa lumière les rayons paternels¹⁶.

On en déduit qu'il y avait alors quatre empereurs, dont un fils et un père, situation qui correspond à une période allant de janvier 383,

οἱ τὰ ἐδώδιμα ἡμῖν ἀπεμπολοῦντες. ἐὰν περὶ τῶν ὀβολῶν ἐρωτήσης, ὁ δέ σοι περὶ γεννητοῦ καὶ ἀγεννήτου ἐφιλοσόφησεν· κἂν περὶ τιμῆματος ἄρτου πύθῃ· μείζων ὁ πατήρ, ἀποκρίνεται, καὶ ὁ υἱὸς ὑποχείριος· εἰ δὲ τὸ λουτρὸν ἐπιτήδειόν ἐστιν εἰποῖς, ὁ δὲ ἐξ οὐκ ὄντων τὸν υἱὸν εἶναι διωρίσατο. οὐκ οἶδα τί χρὴ τὸ κακὸν τοῦτο ὀνομάσαι, φρενίτιν ἢ μανίαν ἢ τι τοιοῦτον κακὸν ἐπιδήμιον, ὃ τῶν λογισμῶν τὴν παραφορὰν ἐξεργάζεται.

¹⁴ Jean Damascène, *Contra imaginum calumniatores orationes* 1,52 (PTS 17, 154 Kotter): Τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Νύσσης ἀπὸ λόγου ῥηθέντος ἐν Κωνσταντινουπόλει περὶ θεότητος υἱοῦ καὶ πνεύματος καὶ εἰς τὸν Ἀβραάμ.

¹⁵ Sébastien Lenain de Tillemont: *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*. Tome neuvième, qui contient les vies de Saint Basile, de Saint Gregoire de Nazianze, de Saint Gregoire des Nysse, et de Saint Amphiloque (Paris: Charles Robustel, 1703), 585s. (le neuvième tome fut publié après la mort de son auteur, survenue en 1698). Sur l'homme et son œuvre d'historien, cf. Bruno Neveu: *Un historien à l'école de Port-Royal: Sébastien Le Nain de Tillemont 1637-1698* (La Haye: Nijhoff, 1966). Le discours de Grégoire n'est pas retenu par Baronius dans sa présentation du concile de 383 (Cesare Baronio: *Annales ecclesiastici*. Tome 5 [Luques: Venturini, 1739], 559-562)—alors que l'édition *princeps* du texte (cf. infra, note 29), date de 1564.

¹⁶ *Deit. fil.* (GNO X/2, 122,17-24 Rhein): Ἀριθμήσατέ μοι τοὺς βασιλικοὺς φωστήρας, οἱ τοῖς Εὐαγγελικοῖς ἰσάριθμοι πάντα μικροῦ δεῖν τὸν κόσμον διαλαβόντες δι' εἰρήνης καὶ εὐσεβείας κατα φωτίζουσιν· ὅτε μιμεῖται ὁ Θεός, ὁ τοῦ παντὸς ποιητής, τὴν πρώτην τῆς κοσμογενείας θαυματουργίαν, οὐ μόνον τὸν μέγαν φωστήρα εἰς τὴν τῶν ὁρωμένων τάξιν ἀρχήν, ἀλλὰ καὶ συμπαραζεύξας αὐτῷ καὶ τὸν ἐλάσσον φωστήρα, τὸν ταῖς πατρικαῖς ἀκτίσι συμπαραλάμποντα.

lorsqu'Arcadius est fait Auguste par son père Théodose¹⁷, au mois d'août de la même année, lorsque l'usurpateur Maxime fait assassiner Gratien¹⁸.

Il est en outre probable que le discours fut prononcé à peu près au moment du « synode de tous les partis », comme le nomme l'historien Socrate¹⁹, qui s'est tenu dans la Ville en juin 383. En effet, Grégoire mentionne qu'il parle avant d'autres évêques, présents pour la liturgie²⁰: « Je réserverai l'essentiel de ce qui nous est proposé aujourd'hui pour les convives plus parfaits »²¹. Cette déduction avait déjà été faite par Tillemont²². Il est peut-être possible de préciser davantage la date du discours, au moyen des références aux textes liturgiques: le lectionnaire en usage à Constantinople à cette période est très mal connu²³;

¹⁷ Cf. Socrate, *Historia ecclesiastica* V 10,5 (GCS N.F. 1, 282,19–21 Hansen) et la note ad locum de Pierre Maraval (SC 505 [Paris: Cerf, 2006], 175, note 4).

¹⁸ Cf. Socrate, *Historia ecclesiastica* V 11,6–9 (GCS N.F. 1, 285,22–286,8 Hansen). C'est l'argument de Lenain de Tillemont, qui n'a pas été contesté par la suite.

¹⁹ Socrate, *Historia ecclesiastica* V 10,2 (GCS N.F. 1, 282,9–14 Hansen); je retiens pour τῶν αἰρέσεων la traduction de P. Maraval, plutôt que la traduction usuelle par 'hérésie', qui convient peu au contexte du récit de Socrate. Pour l'étude des sources disponibles sur ce concile et leur interprétation, cf. Martin Wallraff: « Il 'Sinodo di tutte le eresie' a Costantinopoli (383) », dans: *Vescovi e pastori in epoca teodosiana: XXV incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 8–11 maggio 1996*. Tome 2. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 58 (Rome: Institutum Patristicum Augustinianum, 1997), 271–279.

²⁰ On ne peut pas pour autant dire qu'il est le premier à parler. N'étant pas le premier sur la liste de préséance, il ne parle pas à la place d'honneur, c'est-à-dire la dernière. Pour la position de Grégoire de Nysse dans les listes conciliaires, cf. par exemple Ernest Honigmann: *Trois mémoires posthumes d'histoire et de géographie de l'Orient chrétien*. *Subsidia Hagiographica* 35 (Bruxelles: Société des Bollandistes, 1961), 12, pour la liste du concile de 394, où Grégoire occupe la sixième place, derrière les sièges de Constantinople, Alexandrie, Antioche, Césarée de Cappadoce et Césarée de Palestine, ainsi qu'Ernst Gerland et Vitalien Laurent: *Corpus notitiarum episcopatum Ecclesiae Orientalis graecae*. Tome 1: Les listes conciliaires (Istanbul: Socii Assumptionistae Chalcedonensis, 1936), en particulier 4–6. Pour l'interprétation de l'ordre de prise de parole lors des sermons, en rapport avec le rang hiérarchique, voir par exemple Frans van de Paverd: *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiochia und Konstantinopel gegen Ende des IV. Jahrhunderts: Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos*. *Orientalia Christiana analecta* 187 (Rome: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1970), 444 et notes 1–3, dans le cas de Jean Chrysostome.

²¹ *Deit. fil.* (GNO X/2, 120,1s. Rhein): τὰ πολλὰ τῶν σήμερον προτεθέντων τοῖς τελειοτέροις τῶν δαιτυμόνων ταμευσάμενος.

²² Et reprise par Jean Bernardi: *La Prédication des Pères cappadociens: Le Prédicateur et son auditoire*. Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Montpellier 30 (Paris: Presses Universitaires de France, 1968), 329s., qui semble cependant ignorer qu'une telle hypothèse avait déjà été proposée.

²³ Pour une présentation d'ensemble des questions liées aux livres liturgiques consacrés aux lectures bibliques, voir, avec une ample bibliographie, Sysse G. Engberg: « Les

cependant, on s'accorde généralement à penser que les Actes des Apôtres étaient lus en lecture continue pendant le temps qui sépare Pâques de la Pentecôte²⁴. Or le texte lu la veille auquel Grégoire se réfère est un texte des Actes²⁵. La remarque avait déjà été faite par Jean Daniélou²⁶. En outre, Grégoire semble s'appuyer sur un passage de l'évangile, Mt 9,17, le vin nouveau dans les outres neuves, qui est fréquemment lié à la Pentecôte; en particulier, Grégoire s'y réfère dans l'homélie qu'il a consacrée à cette fête²⁷. Pâques intervient cette année-là le 9 avril, la Pentecôte doit donc être placée le 28 mai²⁸: si le discours a été prononcé pendant le temps pascal, peu de temps avant la Pentecôte, il serait donc possible de le dater de la fin du mois de mai, soit peu avant le concile des partis.

lectionnaires grecs», dans: *Les manuscrits liturgiques, cycle thématique 2003–2004 de l'IRHT*, dir. Olivier Legendre et Jean-Baptiste Lebigue. Ædilis, Actes 9 (Paris: Institut de recherche et d'histoire des textes, 2005), en ligne http://aedilis.irht.cnrs.fr/liturgie/05_1.htm (version 01/07/2010).

²⁴ Sur ce point, cf. Robert Cabié: *La Pentecôte: L'évolution de la Cinqcentaine pascalle au cours des cinq premiers siècles* (Tournai: Desclée, 1965), 97–100, qui réunit les différents témoignages sur cette pratique. Malheureusement, le *Grand lectionnaire de Jérusalem* (*Le grand lectionnaire de l'Église de Jérusalem [V^e–VII^e siècle]*, éd. et trad. par Michel Tarchnischvili. Corpus scriptorum Christianorum orientalium 188 [Louvain: Secrétariat du CSCO, 1959]; 189 [1959]; 204 [1960]; 205 [1960]) ne contient pas cette péricope, pas plus que celle de Mt 9,17, qui pourrait être l'évangile du jour, ou He 6,13, mentionné plus loin (*Deit. fil.* [GNO X/2, 130,18s. Rhein]); on trouve la même situation dans le *Lectionnaire arménien de Jérusalem* (*Le Codex arménien Jérusalem 121*, par Athanase Renoux. Patrologia Orientalis 35/1 [Turnhout: Brepols, 1971] et 36/2 [Turnhout: Brepols, 1969]), où seules les fêtes principales voient leur lectures présentées (ce qui n'est pas le cas du lectionnaire géorgien). Je parle ici de lecture continue, même s'il faudrait plutôt parler de lecture dans l'ordre du livre biblique, sans continuité totale; sur ce point, voir par exemple http://aedilis.irht.cnrs.fr/liturgie/05_1.htm#titreDyn81 (version 01/07/2010).

²⁵ *Deit. fil.* (GNO X/2, 120,3–6 Rhein).

²⁶ Jean Daniélou: «La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse», *Recherches de science religieuse* 29 (1955), (346–372) 363s.: l'auteur considère que les lectures du jour, en particulier celle des Actes des Apôtres, doivent appartenir au temps pascal. Il ne donne cependant aucun élément pour étayer sa position, qui semble pourtant fondée sur une intuition juste.

²⁷ *Deit. fil.* (GNO X/2, 119,1–16; reprise en 141,1–5 Rhein); cf. *Pent.* (GNO X/2, 291,25–292,4 Teske). Il n'y a pas d'autre occurrence de ce verset dans l'œuvre conservée de Grégoire de Nysse. Le seul autre emploi cappadocien apparaît, dans un contexte assez différent, chez Basile, *Homiliae super Psalmos* (PG 29, 337A–B).

²⁸ Venance Grumel: *Traité d'études byzantines*. Tome 1: La chronologie. Bibliothèque byzantine 3 (Paris: Presses Universitaires de France, 1958), 242, 312s.

2.2. Discussions à Constantinople

Une fois ce contexte précisé, il est possible de mieux comprendre cette description des rues de Constantinople et des activités ariennes. Le passage est extrêmement célèbre²⁹; non seulement il a été copié à l'état isolé dans un manuscrit du XIV^e siècle, actuellement conservé au Vatican³⁰, mais il a suscité largement l'intérêt à l'époque moderne. Relevé par John Jortin dans ses *Remarks on Ecclesiastical History*, publiées entre 1751 et 1773³¹, il est passé de là chez Edward Gibbon, *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*³²; Hegel l'a lu chez ce dernier, et repris dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*³³. Par ce

²⁹ En revanche, Sébastien Lenain de Tillemont: *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*. Tome neuvième (voir note 15), 586, ne relève pas particulièrement ce passage, dans le résumé qu'il donne du discours. De même, le premier éditeur du texte, Joachim Camerarius (Leipzig, 1564), ne retient pas ce trait, alors même qu'il justifie l'édition de ce discours par les controverses religieuses qui font rage, y compris chez des gens peu cultivés (Τοῦ ἐν ὁσίοις πατρὸς Γρηγορίου ἐπισκόπου Νύσσης λόγοι δύο, εἰς περὶ θεότητος υἱοῦ καὶ πνεύματος, ἕτερος εἰς τὸ ἅγιον καὶ σωτήριον πάσχα. *Orationes duae Gregogorii [sic] episcopi Nyssae, una de Filii et Spiritus sancti Deitate, altera dicta die Paschatos, conversae in latinum sermonem a Joachimo Camerario Pabepergensi [sic]*, [Leipzig: Officina Voegeliana, 1564], «Au lecteur», f. E1r–E2v).

³⁰ Codex Vatican, Biblioteca Vaticana gr. 165, f. 272 (XIV^e siècle); le manuscrit, qui contient principalement les douze premiers livres de l'*Histoire romaine* de Nicéphore Grégoras, comporte plusieurs folios autographes; ce n'est toutefois pas le cas du fol. 272 (cf. Ernst Gamillscheg, Dieter Harlfinger et Paolo Eleuteri: *Repertorium der griechischen Kopisten 800–1600*. Teil 3/A: Handschriften aus Bibliotheken Roms mit dem Vatikan [Vienne: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1997], 180s., numéro 491; Ihor Ševčenko: «Some Autographs of Nicephorus Gregoras», *Recueil des travaux de l'Institut d'études byzantines* 8/2 [1964], 435–450); pour l'identification de l'une des mains qui ont copié les folios contenant les extraits de Grégoire de Nysse, cf. Inmaculada Pérez Martín: «La 'Escuela de Planudes': Notas paleográficas a una publicación reciente sobre los escolios Euripideos», *Byzantinische Zeitschrift* 90 (1997), (73–96) 77–79; cet article fournit également plusieurs éléments pour situer le contexte de la rédaction du manuscrit.

³¹ John Jortin: *Remarks on Ecclesiastical History*. Tome 4 (Londres: Benjamin White, 1773), 71.

³² Edward Gibbon: *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, éd. par David Womersley. Tome 2 (Londres: Allen Lane, 1994), 28. Gibbon attribue le texte à Grégoire de Nazianze, à cause d'une mélecture du texte de Jortin; la confusion avait déjà été repérée dans l'édition de J. B. Bury (Edward Gibbon: *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, éd. par John B. Bury. Tome 3 [Londres: Methuen, 1897], 142s.).

³³ Cf. Giovanni Bonacina: «Due prestiti da Gibbon per la descrizione hegeliana dell'impero romano d'oriente», *Quaderni di Storia* 61 (2005), 25–57; Georg W.F. Hegel: *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, traduction par Jean Gibelin (Paris: Vrin, 1963), 261: «À Byzance, le christianisme se trouvait aux mains de la lie du peuple et d'une

biais, et chez bien d'autres auteurs, notre passage est devenu l'un des textes-clefs du dossier de la participation des fidèles aux controverses religieuses³⁴. On a lu cet extrait, le plus souvent, comme un tableau de la situation à Constantinople en 383. Neil McLynn, cependant, dans un article paru dans la revue japonaise *Kodai* en 1992, a proposé une autre interprétation, plus fine³⁵: les paroles rapportées par Grégoire (« Si tu demandes de la monnaie, il te fait de la philosophie sur “engendré” et “inengendré”; si tu t'enquiers du prix du pain, “le Père est plus grand”, répond-il, “et le Fils inférieur”; si tu dis “le bain est-il prêt?”, il définit que le Fils existe à partir de ce qui n'est pas. »³⁶) sont en fait à sens unique, ce ne sont pas des discussions théologiques; elles proviennent uniquement du parti arien et sonnent comme des provocations; pour l'auteur, il s'agirait des réactions suscitées chez les vaincus par le passage d'un leader du parti vainqueur, Grégoire de Nysse, dans les rues de la Ville, au moment du concile.

Une telle interprétation, intéressante, ne prend cependant pas encore en compte tous les éléments du texte, me semble-t-il. Il ne faut pas oublier, en effet, comment les trois questions sont introduites: Grégoire souligne tout d'abord que les gens concernés sont sortis de leur lieu propre, qui est celui de l'esclavage et des tâches serviles, pour s'élever à une philosophie trop subtile. Or les reproches contre ceux qui réfléchissent sur des ἄληπτα sont assez fréquents chez Grégoire, et toujours employés par lui contre les eunomiens³⁷. En outre, les reproches adressés à ceux qui quittent l'esclavage pour se lancer

populace sans frein. La barbarie populacière d'un côté, la bassesse de la cour de l'autre, se justifient par la religion et la profanent, faisant d'elle une chose horrible». Le passage de notre discours, qu'Hegel attribue à Grégoire de Nazianze, comme Gibbon à qui il emprunte la référence, lui sert à montrer la forme néfaste que prend la religion quand elle est aux mains d'un peuple sans éducation.

³⁴ Cf. Michel-Yves Perrin: « *Civitas confusionis* »: *Recherches sur la participation des fidèles aux controverses doctrinales dans l'Antiquité tardive*, mémoire pour l'habilitation à diriger des recherches, Diss. (Université Paris X—Nanterre, 2005), 30–34.146.163s., à paraître; voir également un premier état de sa réflexion dans l'article « À propos de la participation des fidèles aux controverses doctrinales dans l'Antiquité tardive: considérations introductives », *Antiquité tardive* 9 (2001), (179–199) 188s.; je remercie vivement l'auteur pour les fructueuses discussions que nous avons eues à propos de ce discours et pour la générosité avec laquelle il m'a communiqué ce mémoire encore inédit.

³⁵ Neil McLynn: « Christian Controversy and Violence in the Fourth Century », *Kodai* 3 (1992), (15–44) 33s.

³⁶ *Deit. fil.* (GNO X/2, 121,7–10 Rhein).

³⁷ On peut relever les passages suivants: *Eun.* I 575 (GNO I, 192,9–14 Jaeger); *Eun.* II 79 (GNO I, 250,6–8 Jaeger); *Eun.* III 2,8 (GNO II, 54,13–55,25 Jaeger); *Eun.* III

dans des subtilités logiques rappellent d'assez près les accusations lancées par Grégoire dans la première partie du *Contra Eunomium*, aussi bien contre Aèce que contre Eunome, d'ailleurs³⁸. Cette fois, cependant, le tableau est étendu bien plus largement qu'il ne l'était dans le *Contra Eunomium*, où deux personnes seulement, les chefs de l'hérésie, étaient visées. On trouve un tableau très proche chez Lucien, *Fugitivi* 12s.³⁹, dans les plaintes que la philosophie adresse à Zeus: des gens qui la veille étaient esclaves et voués aux tâches serviles se mettent d'un coup à se faire passer pour philosophes. Aussi la suggestion de Giusto Traina, rapportée par Michel-Yves Perrin⁴⁰, est-elle fort intéressante: on aurait ici un recours au topos du monde à l'envers. Les gens les plus bas et les plus indignes se soucient des sujets les plus élevés et les plus difficiles de la religion⁴¹. On comprendrait ainsi assez bien la réflexion finale de Grégoire («Je ne sais comment il faut appeler ce mal, démence, folie ou quelque mal épidémique de ce genre; il produit un dérangement des raisonnements»⁴²): il s'agit d'une épidémie de folie, qui menace tout Constantinople. Ce thème de la folie vient répondre au verbe employé plus haut, εἰδωλομανέω, pour décrire le rapport des Athéniens à leurs dieux⁴³. D'autre part, l'énumération de tous les lieux de la ville qui «sont remplis de gens de cette sorte» est à l'évidence une exagération rhétorique.

Comment évaluer, maintenant, la portée de ce texte? Il me semble qu'il ne faut pas en exagérer la valeur descriptive: il ne s'agit pas précisément d'un tableau de la situation à Constantinople en 383, ni même des réactions suscitées de manière générale chez les eunomiens lors du

8,1 (GNO II, 238,3–7 Jaeger); *Eun.* III 8,12 (GNO II, 243,7–11 Jaeger); voir aussi *Cant.* (GNO VI, 87,6 Langerbeck).

³⁸ Pour l'esclavage et les occupations serviles, voir en particulier *Eun.* I 38s. (GNO I, 35,7–36,3 Jaeger) et *Eun.* I 49–51 (GNO I, 39,3–40,4 Jaeger), avec les commentaires de Jürgen-André Röder: *Gregor von Nyssa: Contra Eunomium I.1–146*. Patrologia 2 (Francfort-sur-le-Main: Lang, 1993).

³⁹ Lucien, *Fugitivi* 12s. (SCBO, 210,25–211,24 MacLeod). Je remercie Émeline Marquis, à qui je dois ce rapprochement précieux.

⁴⁰ Perrin: «*Civitas confusionis*» (voir note 34), 33s., note 105, avec pour parallèle Jérôme, *Epistula* 80,7 à Paulin de Nole (CUFr, 15,11–16,13 Labourt); Michel-Yves Perrin considère qu'ici le «topos» n'exclut pas le «tupos»: l'effet rhétorique n'exclut pas le caractère réel de la situation décrite (p. 146).

⁴¹ Pour la topique du monde à l'envers et sa proximité avec les mises en série d'ἀδύνατα, cf. Ernst R. Curtius: *La littérature européenne et le Moyen-Âge latin*. Tome 1 (Paris: Presses Universitaires de France, 1956), 170–176.

⁴² *Deit. fil.* (GNO X/2, 121,12–14 Rhein).

⁴³ *Deit. fil.* (GNO X/2, 120,6 Rhein).

passage de Grégoire de Nysse devant leurs échoppes. Il s'agirait plutôt d'un artifice rhétorique du prédicateur, destiné à faire clairement sentir le danger provoqué par les adversaires dogmatiques. Rappelons-nous que le discours est très probablement prononcé juste avant le « synode des hérésies » : le monde à l'envers que présente Grégoire risquerait de se réaliser, à moins que les hérétiques ne soient clairement remis à leur place par l'empereur et l'orthodoxie réaffirmée. Autrement dit, Grégoire utilise un argument faisant appel à la peur sociale pour mieux rappeler la nécessité d'une définition claire des frontières religieuses : si l'orthodoxie n'est pas réaffirmée, les hérétiques condamnés, alors n'importe qui, n'importe où, vous sautera au visage pour vous demander ce que vous croyez, et la ville sombrera dans le chaos⁴⁴. On est ici à l'exact opposé de l'ordre cosmique parfait qui sert peu après à décrire les rapports entre père et fils au sein de la famille impériale et du pouvoir de l'empire.

Pour que l'argument de Grégoire puisse porter cependant, il faut qu'il ne soit pas totalement sans fondement : étant donné la durée et l'ampleur de la controverse autour de la divinité du Fils, les simples fidèles en ont bien évidemment eu connaissance et y ont pris part. Je tends à penser, cependant, que les apostrophes ici évoquées par Grégoire ne devaient pas faire tout à fait partie de la vie quotidienne, que l'auteur exagère volontairement afin d'engendrer la peur et d'orienter ainsi les décisions à venir.

2.3. *Contre les eunomiens*

Après cette charge féroce, Grégoire en vient à expliciter le parallèle établi : non seulement les hérétiques d'aujourd'hui—les partisans d'Eunome—sont comparés aux païens d'Athènes, mais ils sont pires que ces derniers. En effet, les contemporains de Paul, dans le récit de Grégoire, se voient attribuer une juste manière d'approcher Dieu : « ils concurent, comme par un contact des raisonnements (cf. Ac 17,27), quelque chose d'aussi grand : le divin n'est absolument pas saisissable

⁴⁴ Il faut rapprocher ce texte du début du premier des *Discours théologiques* de Grégoire de Nazianze (*Oratio* 27,2 [SC 250, 72–74 Gallay]) qui dresse, lui aussi, un tableau des incursions des discussions ariennes dans la vie de tous les jours. Il me semble que le texte peut être interprété d'une manière similaire à celle que j'ai proposée ici, le monde à l'envers excepté. Ce que Grégoire de Nazianze met en avant, c'est bien la menace introduite dans tous les aspects de la vie par des débats déraisonnables.

et ce qui est supérieur n'est pas tel par nature que le raisonnement le conçoit »⁴⁵.

En leur attribuant une approche de Dieu qui se fait par l'intermédiaire du toucher des raisonnements—expression qu'on peut comparer aux formulations de *Contra Eunomium* II 138–140⁴⁶—Grégoire reconnaît que ces païens approchent Dieu comme il convient, c'est-à-dire sans chercher à le circonscrire par la raison mais simplement à le toucher, l'effleurer⁴⁷.

Ils ont donc compris, au moins d'une manière obscure, un point essentiel du christianisme, qui échappe justement aux eunomiens. Ces derniers, au contraire, disent connaître Dieu « comme il se connaît lui-même ». Il faut rapprocher ce passage d'un fragment d'Eunome rapporté par Socrate, *Historia ecclesiastica* IV:

Dieu, sur sa propre essence, ne sait rien de plus que nous, et celle-ci n'est pas connue davantage par lui, moins par nous; mais ce que nous pouvons savoir d'elle, lui aussi le connaît parfaitement et, à l'inverse, ce qu'il sait, tu le trouveras en nous de manière identique⁴⁸.

Grégoire ne développe pas davantage ce grief, qui n'est pas au cœur de son propos. Il lui permet en revanche de mettre en évidence combien la position adoptée par ses adversaires est condamnable: paradoxalement,

⁴⁵ *Deit. fil.* (GNO X/2, 121,22–122,3 Rhein): Οἷον ἐπαφῇ τινι τῶν λογισμῶν τοσοῦτον ἐνενόησαν, ὅτι οὐ πάντη καταληπτὸν τὸ θεῖον ἐστὶν οὐδὲ οἷον ὁ λογισμὸς οἶεται, τοιοῦτον τῇ φύσει τὸ ὑπερκείμενον.

⁴⁶ *Eun.* II 138–140 (GNO I, 265,23–266,14 Jaeger).

⁴⁷ Sur cet aspect doctrinal, cf. par exemple, Mariette Canévet: *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique: Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*. Études augustiniennes. Série Antiquité 99 (Paris: Études augustiniennes, 1983), 60s.; Bernard Pottier: *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse: Étude systématique du « Contre Eunome » avec traduction inédite des extraits d'Eunome*. Série « Ouvertures » 12 (Namur: Culture et Vérité, 1994), 204. Il s'agit d'une reformulation d'Ac 17,27 (ζητεῖν τὸν θεὸν εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὗροιεν) et en particulier du verbe ψηλαφάω. Cf. également le développement d'*Eun.* III 10,4s. (GNO II, 290,5–291,1 Jaeger).

⁴⁸ Socrate, *Historia ecclesiastica* IV 7,13s. (GCS N.F. 1, 234,20–23 Hansen): Ὁ θεὸς περὶ τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας οὐδὲν πλέον ἡμῶν ἐπίσταται, οὐδὲ ἐστὶν αὕτη μᾶλλον μὲν ἐκείνῳ, ἥττον δὲ ἡμῖν γινωσκομένη, ἀλλ' ὅπερ ἂν εἰδείημεν ἡμεῖς περὶ αὐτῆς, τοῦτο πάντως κάκεινος οἶδεν, ὃ δ' αὖ πάλιν ἐκεῖνος, τοῦτο εὖρήσεις ἀπαραλλάκτως ἐν ἡμῖν. C'est le fragment 2 des œuvres d'Eunome dans l'édition de Vaggione (*Eunomius, The Extant Works*, text and translation by Richard P. Vaggione. Oxford Early Christian Texts [Oxford: Oxford University Press, 1987]); voir en particulier pp. 167–170 pour des arguments probants en faveur de l'authenticité du fragment. Pour une analyse doctrinale plus large, cf. idem: *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*. Oxford Early Christian Studies (Oxford: Oxford University Press, 2000), 253s.

ils connaissent moins bien Dieu que les païens d'Athènes avant que Paul ne leur transmette l'Évangile. Cette accusation est appuyée par une comparaison avec ténèbres et lumière, dans laquelle s'insère le passage sur les luminaires royaux mentionné à propos de la datation du discours⁴⁹.

Vient ensuite une justification doctrinale du rapprochement établi entre les eunomiens et les stoïciens et épicuriens. Le fait est notable, dans la mesure où, en *Contra Eunomium* III 2,163–165⁵⁰, lorsque Grégoire avait déjà utilisé de manière polémique ce même passage des Actes contre ses adversaires, il n'avait pas justifié son attaque quand il les traitait de « nouveaux stoïciens et épicuriens »⁵¹. L'explication est très brève pour les stoïciens: ils considèrent que la divinité est matérielle, ce qui est équivalent à 'créée'. Elle est plus complexe dans le cas des épicuriens, puisqu'il s'agit alors de montrer que les eunomiens tiennent la même position que les athées par excellence que sont les épicuriens⁵². Grégoire doit donc démontrer que les eunomiens, en rejetant le Fils, rejettent aussi le Père. Il reprend pour cela la même argumentation qu'il avait développée peu de temps auparavant en un autre

⁴⁹ Cf. supra p. 282s.

⁵⁰ *Eun.* III 2,163–165 (GNO II, 105,22–106,22 Jaeger).

⁵¹ Grégoire emploie également ce texte en *An. et res.* 21A–B (BKV I 1, 10 Oehler), mais dans un tout autre contexte (discussion sur l'immortalité de l'âme) et avec une toute autre justification du rapprochement avec les épicuriens. Le même texte des Actes est utilisé par Grégoire de Nazianze dans son *Oratio* 21,12 (sur Athanase) (SC 270, 134 Mossay), dans le cadre d'une critique de la recherche des nouveautés théologiques. Les autres emplois de ce texte, chez les Cappadociens ou chez Origène, sont beaucoup moins pertinents par rapport à l'emploi qui en est fait ici, sauf peut-être une allusion fugitive chez Basile, *De spiritu sancto* XVII,42 (SC 17^{bis}, 396–398 Pruche). Cf. également Athanase, *Epistula ad Iohannem et Antiochum* 2 (Athanasius Werke II/8, 310,8s. Brennecke/Heil/von Stockhausen): très brève allusion. Cf. les analyses de Rubenson: « The Cappadocians on the Areopagus » (voir note 10), 127, qui note que Grégoire est le seul des trois Cappadociens à faire un usage développé de ce texte, alors même qu'il ne s'est jamais rendu dans la ville d'Athènes, contrairement à Basile et Grégoire de Nazianze.

⁵² L'accusation d'athéisme est adressée couramment à Aèce: cf. Athanase, *De synodis* 6,2 (Athanasius Werke II/1, 234,23 Opitz); la formule est reprise par Socrate, *Historia ecclesiastica* II 35,1 (GCS N.F. 1, 150,6s. Hansen) et IV 7,4 (GCS N.F. 1, 233,27 Hansen). Cf. également Basile, *Adversus Eunomium* I 2,8 (SC 299, 148s. Sesboüé/de Durand/Doutreleau), avec la note 2 de la traduction de B. Sesboüé. Elle est ensuite transposée à son disciple Eunome par Basile (Basile, *Adversus Eunomium* II 18,12 [SC 305, 71 Sesboüé/de Durand/Doutreleau]; cf. également Basile, *Adversus Eunomium* I 14,28 [SC 299, 222 Sesboüé/de Durand/Doutreleau] pour rapprocher justement ces positions de celles de certains des Grecs) et par Grégoire (plus d'une dizaine d'occurrences).

passage du troisième livre du *Contra Eunomium*, au tome sixième⁵³. Les deux démonstrations sont très proches, fondées l'une et l'autre sur He 1,3 et 1Co 1,24: en effet, Grégoire argumente sur les relations intra-trinitaires supposées par des expressions comme « rayonnement de la gloire », « empreinte de l'hypostase », « puissance de Dieu et sagesse de Dieu »: rejeter le Fils conduit ainsi à rejeter le Père, puisque le Fils reçoit le nom de propriétés fondamentales de Dieu; que serait une gloire sans rayonnement, une hypostase sans empreinte, un Dieu sans puissance ni sagesse? En *Contra Eunomium* III 6, Grégoire conclut à la proximité entre eunomiens et épicuriens⁵⁴, conclusion surprenante dans la mesure où rien ne fait attendre un tel rapprochement dans le contexte immédiat du tome sixième. Au contraire, ce rapprochement est assez naturel dans le *De deitate filii et spiritus sancti* du fait du passage des *Actes des apôtres* qui est alors commenté. On ne trouve aucune référence à Ac 17 ou aux épicuriens dans la *Refutatio Confessionis Eunomii* par Grégoire⁵⁵.

La démonstration de Grégoire, dans le *De deitate filii et spiritus sancti*, se conclut sur Lc 10,16, « qui me rejette rejette celui qui m'a envoyé », verset rare dans la controverse, qu'on ne trouve qu'une autre fois chez Basile, en *Contra Eunomium* I 26⁵⁶.

Nous pouvons maintenant faire un premier point sur le contexte de notre discours: nous avons dit qu'il fut probablement prononcé immédiatement avant le concile de 383. Lors de ce concile, Eunome présenta, comme les autres chefs de partis, une profession de foi, qui nous est conservée. Grégoire de Nysse la réfuta dans son traité intitulé *Refutatio Confessionis Eunomii*, composé, suppose-t-on, immédiatement après le concile⁵⁷. Or, nous l'avons vu, les rapprochements proposés, s'ils indiquent clairement que la cible du discours est bien

⁵³ *Eun.* III 6,49–54 (GNO II, 203,4–205,7 Jaeger); cf. également *Eun.* III 1,80–82 (GNO II, 31,28–32,23 Jaeger).

⁵⁴ *Eun.* III 6,53 (GNO II, 204,18–24 Jaeger).

⁵⁵ Pour tout ce passage, les rapprochements avec la *Refutatio Confessionis Eunomii* sont beaucoup moins probants: ce raisonnement d'*Eun.* III 6 n'est pas repris dans la *Refutatio Confessionis Eunomii* (alors que les pages qui précèdent le sont); les paragraphes les moins éloignés (*Ref. Eun.* 104s. [GNO II, 355,14–356,14 Jaeger]) ne s'appuient pas sur les mêmes citations scripturaires et ne reprennent pas la structure du raisonnement sur la suppression conjointe des deux relatifs.

⁵⁶ Basile, *Adversus Eunomium* I 26 (SC 299, 266,29s. Sesboüé/de Durand/Doutreleau).

⁵⁷ Cf. Vaggione (éd.): *Eunomius, The Extant Works* (voir note 48), 131s.; Michel van Parys: *Grégoire de Nysse, Réfutation de la profession de foi d'Eunome*. Tome 1, thèse de doctorat inédite (Université Paris Sorbonne, 1968), 108s.

constituée par les partisans d'Eunome, ne renvoient pas à la *Refutatio* de Grégoire; en revanche, on trouve de fréquents recoupements avec le *Contra Eunomium*, en particulier le livre III. Ce dernier a été composé entre 381 et 383; on peut donc y voir un élément de confirmation réciproque des datations: *Contra Eunomium* III date des environs de 383, et le discours *De deitate filii et spiritus sancti* a été prononcé au tout début du synode des hérésies, en mai 383, alors que Grégoire n'avait pas encore connaissance de l'*Expositio fidei* d'Eunome et n'avait donc sûrement pas encore élaboré sa réfutation. D'autres éléments viendront confirmer cette hypothèse.

3. Éduquer les fidèles

Dans ce premier développement, qui partait d'un parallèle entre un récit du Nouveau Testament et la situation actuelle⁵⁸, le ton s'est déjà modifié lors de la justification du rapprochement: il y a glissement progressif de la polémique proprement dite contre les eunomiens à une explication des points doctrinaux controversés. Il n'y a donc pas lieu d'être trop surpris lorsque Grégoire passe à l'examen d'un autre élément doctrinal, sans plus aucun lien avec le cadre narratif⁵⁹. Revenant sur un verset central de la controverse arienne, Jn 14,28⁶⁰ («le Père est plus grand que moi»), il en propose une interprétation renouvelée en l'articulant avec Jn 14,10 («moi, je suis dans le Père et le Père est en moi»). Ces deux versets sont pris à la lettre, afin de montrer l'absurdité de la thèse d'Eunome et des siens: si le Père est plus grand, comment

⁵⁸ S'il l'on pousse d'ailleurs ce parallèle, c'est Grégoire de Nysse qui est dans la position du nouveau Paul, comme les eunomiens sont les nouveaux stoïciens et les nouveaux épicuriens; ce n'est sûrement pas un hasard, étant donné la stratégie de Grégoire dans ce discours.

⁵⁹ *Deit. fil.* (GNO X/2, 125,21–126,20 Rhein).

⁶⁰ Le verset apparaît en particulier dans un fragment d'Astérios réfuté par Athanase d'Alexandrie, *Oratio III adversus Arianos* 1 (Athanasius Werke I 1/3, 306,11–13 Metzler/Savvidis). Pour une liste des interprétations néo-ariennes de ce verset, cf. Vaggione: *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution* (voir note 48), 391. Amphiloque d'Iconium a consacré un discours entier à l'interprétation de ce verset à la fin du iv^e siècle; partiellement conservé en grec (Amphiloque d'Iconium, *Fragmentum* 2 [CChr.SG 3, 227–230 Datema]), il est presque intégralement connu par une version syriaque, à laquelle manque cependant le début du discours, donc son contexte (édition avec traduction anglaise par Cyril Moss: «S. Amphilochius of Iconium on John 14,28: 'the Father who sent me, is greater than I'», *Le Muséon* 43 [1930], 317–364). Le raisonnement d'ensemble est assez proche de celui de Grégoire mais s'appuie en général sur des versets bibliques différents, en particulier pour le partage des passages de l'Écriture entre divinité et humanité du Fils.

peut-il être contenu dans un plus petit, le Fils? On trouvait, certes, une première esquisse de cette interprétation chez Basile de Césarée à l'occasion de son examen de Jn 14,28⁶¹, mais il écartait d'emblée une telle interprétation, et ne rapprochait pas le verset de Jn 14,10.

Après cette réduction à l'absurde du raisonnement de l'adversaire par une application concrète et immédiate de concepts généraux, on note ensuite un net changement de registre: interrompant explicitement la confrontation avec l'adversaire, Grégoire choisit d'instruire les fidèles: «Je vais abandonner l'affrontement avec les nombreux adversaires et m'entretenir paternellement avec vous sur ce sujet»⁶². Le développement est consacré à expliquer le procédé d'interprétation christologique qui consiste à attribuer tantôt au «caractère sublime de la divinité du Fils», tantôt au «caractère humble de la nature humaine»⁶³, les paroles des Évangiles. Le principe est célèbre, et les exemples, tant chez Grégoire que chez d'autres Pères, en sont nombreux⁶⁴.

3.1. *Sur Abraham et Isaac*

On voyait assez bien, jusqu'ici, comment se déployait le discours: après une introduction violemment polémique, appuyée sur une lecture biblique de la veille, Grégoire a développé une première série d'arguments contre ses adversaires principaux, eunomiens, puis a glissé progressivement vers l'instruction des fidèles qui écoutent le discours. Or intervient alors un long morceau consacré à l'histoire d'Abraham et d'Isaac. Comment s'intègre-t-il dans la logique du discours? Qu'apporte-t-il à la démonstration sur la divinité du Fils? S'agit-il d'une digression, ou bien a-t-il une fonction dans l'argumentation⁶⁵?

⁶¹ Basile, *Adversus Eunomium* I 25 (SC 299, 260–263 Sesboüé/de Durand/Doutreleau).

⁶² *Deit. fil.* (GNO X/2, 126,24–127,2 Rhein): Οὐκοῦν ἀφεῖς τὸ πρὸς τοὺς πολλοὺς ἀντιπάλους διαπληκτίζεσθαι πατρικῶς ὑμῖν περὶ τῶν προκειμένων διαλεχθήσομαι.

⁶³ *Deit. fil.* (GNO X/2, 127,5–7 Rhein): Αἱ μὲν γὰρ τὸ ὕψος τῆς θεότητος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ μεγαλοφάνως κηρύσσουν, αἱ δὲ πρὸς τὸ ταπεινὸν τῆς ἀνθρωπίνης συγκαταβαίνουσι φύσεως.

⁶⁴ Pour une analyse de son versant économique chez Grégoire, voir Monique Alexandre: «Le Jésus des Évangiles dans l'œuvre de Grégoire de Nysse», dans: *Ὁ Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς τὴν θεολογίαν τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης. Πρακτικὰ θ' διεθνoῦς συνεδρίου περὶ τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης* (Ἀθῆναι 7–12 Σεπτεμβρίου 2000) (Athènes: Heptalophos, 2005), 245–285, qui ne retient cependant pas notre texte.

⁶⁵ Je ne traiterai pas ici du rapport du texte de Grégoire avec le sermon de l'Éphrem grec sur Abraham et Isaac (CPG 3954), qui a longtemps retenu l'attention des savants, essentiellement dans la première moitié du xx^e siècle. Voici les principales pièces du dossier critique: Sebastian Haidacher: «Rede über Abraham und Isaak bei Ephraem

Je veux tout d'abord m'arrêter à l'introduction du discours, afin de comprendre comment il s'insère dans le tissu du texte :

Est-ce que notre discours vous a suffisamment présenté notre défense, en séparant l'inégalité hérétique des doctrines de la piété? ou bien cherchez-vous, comme au tribunal, à affermir le discours par des témoins plus nombreux? Accordez-moi donc de relâcher à volonté la brièveté⁶⁶ du discours par le rappel d'un élément de l'ancienne histoire. Ce récit ne sera peut-être pas pour nous hors de propos. Vous avez entendu la lecture de l'Apôtre, qui rapporte en peu de mots l'histoire d'Abraham, où il dit: «Lorsqu'il fit la promesse à Abraham, Dieu, puisqu'il ne pouvait jurer par rien de plus grand, jura par lui-même en lui disant»⁶⁷ ce qui a été dit. Donc, puisqu'il est vraisemblable que l'histoire soit inconnue de la plupart, je vous la raconterai brièvement, autant que je le puis⁶⁸.

Syrus und Pseudo-Chrysostomus», *Zeitschrift für katholische Theologie* 29 (1905), 764–766, qui tient pour la priorité temporelle du texte de Grégoire; S. Ephraem Syri Opera, textum syriacum graecum latinum ad fidem codicum recensuit prolegomenis notis indicibus instruxit Silvio Giuseppe Mercati. Tome 1/1: Sermones in Abraham et Isaac, In Basilium Magnum, In Eliam. Monumenta biblica et ecclesiastica 1 (Rome: Pontifici Institutum Biblicum, 1915), 19–36, qui argumente en faveur de l'antériorité du texte d'Éphrem, qu'il considère comme une traduction du syriaque; son argumentation repose pour une grande part sur une comparaison entre la métrique du texte de l'Éphrem grec et la prosodie du discours de Grégoire; Paul Maas: Recension de «Mercati: S. Ephraem Syri Opera» (voir note 65), *Byzantinische Zeitschrift* 23 (1914–1919), 451s., et Paul Maas: «Gregorios von Nyssa und der griechische Ephrem», *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher* 1 (1920), 337, qui défend l'antériorité du texte de Grégoire de Nyse. Le dossier n'a pas vu d'élément nouveau significatif depuis lors; Friedhelm Mann a brièvement évoqué la question dans l'appendice 9 à la préface de l'édition Rhein du discours (Friedhelm Mann: «9. Appendix ad praefationem editoris: De digressionem in patriarchae Abraham historiam», dans: GNO X/2, 108–113): l'article qu'il annonçait sur la question n'a, à ma connaissance, jamais paru. Il me semble que le problème gagne à être posé non pas dans une perspective de dépendance directe, et donc de «Quellenforschung», mais dans une perspective d'étude comparée des différents textes illustrant un lieu rhétorique du discours chrétien antique. En effet les parallèles à ce passage chez d'autres auteurs sont nombreux.

⁶⁶ Un manuscrit (Codex Vatican, Biblioteca Vaticana gr. 1907) transmet une leçon différente, σύντονον, qui est légèrement plus satisfaisante pour le sens mais que son isolement et sa facilité relative conduisent à écarter.

⁶⁷ He 6,13.

⁶⁸ *Deit. fil.* (GNO X/2, 130,12–131,3 Rhein): Ἀρ' ὑμῖν ὁ λόγος ἡμῶν ἱκανῶς ἀπολελογῆται, τὴν αἰρετικὴν ἀνισότητά των τῆς εὐσεβείας ἀφορίζων δογματῶν; ἢ ζητεῖτε, καθάπερ ἐν δικαστηρίῳ διὰ πλειόνων μαρτύρων βεβαιωθῆναι τὸν λόγον; οὐκοῦν δότε μοι κατ' ἐξουσίαν ὑπανιέναι τοῦ λόγου τὸ σύντομον μνήμη τινὸς των κατὰ τὴν παλαιὰν ἱστορίαν. ἔσται δὲ ἡμῖν ἴσως οὐκ ἀπὸ σκοποῦ τὸ διήγημα. ἠκούσατε τῆς ἀποστολικῆς ἀναγνώσεως τὴν κατὰ τὸν Ἀβραάμ ἱστορίαν ἐν ὀλίγῳ διηγουμένης, ἐν οἷς φησι· Τῷ Ἀβραάμ ἐπαγγεῖλάμενος ὁ θεός, ἐπεὶ κατ' οὐδενὸς εἶχε μεῖζονος ὁμόσαι, καθ' ἑαυτοῦ ὥμοσε λέγων ὅτι εἶρηκεν. ἐπειδὴ τοίνυν εἰκὸς ἄγνωστον εἶναι τοῖς πολλοῖς τὰ τῆς ἱστορίας, δι' ὀλίγων ὑμῖν, ὡς ἂν οἶός τε ὦ, διηγήσομαι.

Ce récit est donc introduit à partir d'une citation d'He 6,13. Il y a ici un petit problème textuel: E. Rhein, en effet, a édité: ἀκούσατε τῆς ἀποστολικῆς ἀναγνώσεως [...], ce qui devrait se traduire: «écoutez la lecture de l'Apôtre, qui rapporte en peu de mots l'histoire d'Abraham [...]». Or, ἀκούσατε, lectio difficilior, n'est donné que par le *Mona-censis gr.* 370, tête de la famille α; tous les autres manuscrits cités en apparat ont ἡκούσατε, donc l'indicatif aoriste et non pas l'impératif. Il me semble que cette seconde leçon est plus satisfaisante pour le sens: on a alors «vous avez entendu la lecture de l'Apôtre, qui rapporte en peu de mots l'histoire d'Abraham [...]»⁶⁹. Ce serait la seconde référence de Grégoire aux textes de la liturgie de ce jour: il y a eu plus haut l'évangile, Mt 9,17⁷⁰, et maintenant l'Apôtre, He 6,13; il y aura plus loin le Psaume⁷¹.

La manière employée pour introduire l'histoire d'Abraham est plutôt surprenante, dans la mesure où, si l'on suit le texte unanime des manuscrits, Grégoire affirme que l'histoire est inconnue de la plupart de ses auditeurs. Cela est d'autant plus étonnant que, dans l'oraison funèbre pour Pulchérie, qui propose, deux ans plus tard, une version très proche de la même histoire, le récit est introduit d'une manière exactement opposée: «Vous tous qui avez l'expérience de l'histoire (c'est-à-dire de l'Ancien Testament), vous n'ignorez absolument pas ce qui concerne ce récit. Que dit l'Écriture ? [...]»⁷².

Dans les deux cas, l'apparat critique ne témoigne d'aucune variante. Mais sans doute ne faut-il pas s'en étonner: nous avons là simplement deux manières différentes de retenir l'attention de l'auditoire, soit dire 'vous connaissez bien cette histoire et précédez mon récit', soit justifier la longue narration qu'introduit l'orateur. Il reste qu'il est surprenant que ce récit soit supposé inconnu, dans la mesure où il est bien

⁶⁹ Peut-être pourrait-on également comprendre «Vous avez déjà entendu, vous connaissez [...]». Il me semble cependant que le verbe aurait alors été modalisé par un adverbe. Il n'y a pas beaucoup de parallèles exacts pour cette expression; deux textes emploient des formulations proches de la construction que je retiens (Proclus de Constantinople [Ps. Jean Chrysostome], *In mediam Pentecosten* [PG 61, 741,48]: ind. aoriste [ἡκούσατε]; Jean Chrysostome, *In Genesim homilia* 29 [PG 53, 263,16]: ὅταν + subj. aoriste [ἀκούσωμεν]). On peut peut-être aussi s'appuyer sur la formulation employée à propos du Psaume en *Deit. fil.* (GNO X/2, 141,5s. Rhein): ἡκουον τῆς ψαλμωδίας [...], sans variante.

⁷⁰ *Deit. fil.* (GNO X/2, 119,1s. Rhein).

⁷¹ *Deit. fil.* (GNO X/2, 141,5-7 Rhein).

⁷² *Pulcher.* (GNO IX, 467,25-468,1 Spira): Ὅσοι δὲ τῆς ἱστορίας ἐμπείρως ἔχετε, πάντως οὐκ ἀγνοεῖτε τὰ περὶ αὐτοῦ διηγήματα. τί γάρ φησιν ἡ γραφή;

représenté dans l'art paléochrétien—et la représentation figurée dont parle Grégoire un peu plus loin n'en est qu'un des exemples—tout autant que dans les catéchèses baptismales, puisque le sacrifice d'Isaac est lu comme un type de la Croix⁷³.

On trouve chez Origène, dans les *Homélies sur la Genèse*, l'une des sources probables du développement de Grégoire. En effet, la neuvième homélie porte sur les promesses faites à Abraham, et un paragraphe y est consacré à l'explication du serment prononcé par l'ange, à partir d'He 6,13⁷⁴. La huitième homélie⁷⁵, surtout, tout entière consacrée au récit du Sacrifice, est très proche du récit donné ici par Grégoire. En particulier, plusieurs points de contacts sont notables: l'attention prêtée à la manière de donner l'ordre à Abraham (Gn 22,1s.), en qualifiant avec de plus en plus de précision la relation qui l'unit à son fils⁷⁶; l'appel aux sentiments des pères que sont les auditeurs, pour se représenter les sentiments éprouvés par Abraham, au moment du récit où Abraham doit attacher son fils⁷⁷, et encore d'autres lieux moins significatifs. Cependant, Grégoire fait preuve d'une assez grande liberté dans la réécriture; contrairement à l'avis de L. Doutreleau, l'évêque de Nysse ne me semble pas ici « moins sobre » qu'Origène; il ne se livre pas simplement « à l'amplification des traits et des sentiments »⁷⁸. On notera par exemple que Grégoire ne retient pas le développement origénien sur les trois jours passés en tête à tête par le père et le fils, et l'amplification des sentiments paternels que provoque cette proximité⁷⁹. Il est vrai que l'évêque de Nysse développe les prosopopées d'Abraham et de Sarra qu'Origène passait sous silence: il s'agit, me semble-t-il, d'une différence d'accent théologique, plus que d'une volonté pathétique. Grégoire cherche en effet à montrer l'étroitesse des liens qui unissent

⁷³ Cf. Marguerite Harl: « La ligature d'Isaac », dans: *Hellenica et judaica: Hommage à Valentin Nikiprowetzky*, éd. par André Caquot, Mireille Hadas-Lebel et Jean Riaud (Louvain: Peeters, 1986), 457–472; Martine Dulaey: « Des Forêts de symboles: L'initiation chrétienne et la Bible (I^{er}-VI^e siècles) » (Paris: Librairie générale française, 2001), 141–155.

⁷⁴ Origène, *Homiliae in Genesim* 9,1 (GCS 29, 88,5–89,2 Baehrens). Je remercie Marie-Odile Boulnois, qui a attiré mon attention sur ces homélies.

⁷⁵ Origène, *Homiliae in Genesim* 8 (GCS 29, 77–86 Baehrens).

⁷⁶ Origène, *Homiliae in Genesim* 8,2 (GCS 29, 78,28–79,15 Baehrens).

⁷⁷ Origène, *Homiliae in Genesim* 8,7 (GCS 29, 82,7–15 Baehrens).

⁷⁸ Louis Doutreleau ad locum, dans: *Origène: Homélies sur la Genèse*, texte latin de W.A. Baehrens (GCS), introduction par Henri de Lubac et Louis Doutreleau, traduction et notes par Louis Doutreleau, réimpression de la deuxième édition revue et corrigée. Sources Chrétiennes 7 (Paris: Cerf, 1944), 212 note 1.

⁷⁹ Origène, *Homiliae in Genesim* 8,4 (GCS 29, 80,1–19 Baehrens).

père et fils, chez l'homme et a fortiori chez Dieu; c'est pourquoi il s'attarde à développer les réactions attendues chez le père et la mère, alors même qu'il nie leur présence chez Abraham et Sarra. L'intérêt d'Origène, au contraire, se portait sur le sacrifice, sa portée salvifique et typologique et son interprétation allégorique dans le cas des relations entre l'homme et Dieu. L'accent mis par Grégoire n'est donc pas un effet de sa « rhétorique »⁸⁰, mais bien le correspondant nécessaire de son intérêt théologique propre, à savoir montrer l'étroitesse des liens qui unissent père et fils.

D'emblée, le récit est orienté par la promesse faite à Abraham; la première partie, qui décrit la naissance merveilleuse d'Isaac, sa croissance, sa beauté, a pour fonction évidente d'augmenter l'émotion suscitée par les menaces qui pèseront par la suite sur l'enfant. Au terme de ce tableau joyeux de la jeunesse d'Isaac, qui fonctionne comme le décor du récit qui va suivre, Grégoire introduit l'élément principal: *πεῖρα [...] καὶ βῆσσανος*⁸¹. Viennent ensuite deux prosopopées, d'Abraham puis de Sarra, ou plutôt du père et de la mère, puisque l'accent principal porte sur les relations entre parents et enfant; la situation rhétorique est d'autant plus complexe que, dans les deux cas, il s'agit de ce que les acteurs du drame auraient pu dire et qu'ils n'ont pas dit. Cette insistance pathétique sur les sentiments des parents⁸² est très ambiguë dans le texte de Grégoire, puisque l'orateur fait éprouver ces sentiments au public, directement interpellé, et affirme tout à la fois qu'Abraham—et peut-être Sarra—ne s'y sont pas abandonnés: il suscite l'émotion et nie l'émotion⁸³.

⁸⁰ Louis Doutreleau, dans: *Origène: Homélie sur la Genèse* (voir note 78), 212, note 1.

⁸¹ *Deit. fil.* (GNO X/2, 132, 19s. Rhein).

⁸² Pour un autre développement nysséen sur la douleur suscitée chez les parents par la mort d'un jeune homme prometteur, cf. *Op. hom.* 26 (Gregorii Nysseni quae supersunt omnia [...], edidit George H. Forbes [Burntisland: Pitsligo Press, 1855], 254–261), à propos du fils de la veuve de Naïm.

⁸³ Tout ce passage a son correspondant dans le discours funèbre en l'honneur de Pulchérie (*Pulcher.* [GNO IX, 467, 22–469, 20 Spira]); cependant la présentation en est différente, dans la mesure où les éléments de ce qui constitue en *De deitate filii et spiritus sancti* les prosopopées d'Abraham et de Sarra sont regroupés dans une unique prosopopée attribuée à Sarra; le rôle de cette dernière, d'ailleurs, n'est pas négatif comme il l'est en *De deitate filii et spiritus sancti*. On trouve un autre développement de cet épisode dans l'*Ad eos qui scandalizati sunt* 10, 1–15 de Jean Chrysostome (SC 79, 150–160 Malingrey); là encore, l'orientation est relativement différente: le récit intervient dans une série d'exemples visant à montrer que l'homme doit attendre avec confiance la fin des événements, menés par la Providence divine, sans s'arrêter aux

Après cette suspension du récit, l'histoire reprend son cours, suivant le fil de la Genèse, jusqu'à la scène du sacrifice. Le récit est alors interrompu une seconde fois, au moyen de l'insertion d'une description, second passage particulièrement célèbre de notre discours.

J'ai souvent vu la représentation de cette souffrance en image et ne suis pas passé devant ce spectacle sans larmes, car l'art met l'histoire sous nos yeux de manière manifeste⁸⁴.

La fonction de cette description dans l'économie du récit me semble évidente, car Grégoire l'indique lui-même explicitement: «je ne suis pas passé devant ce spectacle sans larmes». La description du tableau doit aviver encore l'émotion de l'auditoire, touché par l'évidence (ἐναργῶς⁸⁵) de la peinture⁸⁶. On ne s'y est pas trompé lors de

apparences des premiers moments; l'écriture de Chrysostome vise, beaucoup plus fortement que chez Grégoire, à susciter l'émotion violente des auditeurs. Cf., également chez Chrysostome, *De Lazaro concio* V 5 (PG 48, 1024,27–50; CPG 4329): l'épisode est introduit dans une série présentant les réactions des personnages bibliques face à la mort des enfants, Job (nombreux enfants), puis Abraham (fils unique); comme dans le texte précédent, le discours recherche beaucoup plus nettement que chez Grégoire les effets rhétoriques violents.

⁸⁴ *Deit. fil.* (GNO X/2, 138,20–139,3 Rhein): Εἶδον πολλάκις ἐπὶ γραφῆς εἰκόνα τοῦ πάθους, καὶ οὐκ ἀδακρυτὴν τὴν θέαν παρῆλθον, ἐναργῶς τῆς τέχνης ὑπ' ὧν ἀγοῦσης τὴν ἱστορίαν.

⁸⁵ *Deit. fil.* (GNO X/2, 139,2 Rhein).

⁸⁶ Pour cette question, voir Carlos Lévy et Laurent Pernot (éd.): *Dire l'évidence: philosophie et rhétorique antiques. Actes du colloque de Crèteil et de Paris (24–25 mars 1995)*. Cahiers de philosophie de l'Université de Paris XII-Val de Marne 2 (Paris: L'Harmattan, 1997), en particulier la communication de Ruth Webb: «Mémoire et imagination: les limites de l'enargeia dans la théorie rhétorique grecque», 229–248, qui souligne que cette qualité vise à pénétrer l'âme, dominer l'auditeur (230), en lien avec l'ἐνέργεια, toute proche. C'est l'ἐνέργεια qui distingue l'ἐκφοράς de la narration simple, en ce qu'elle transforme l'auditeur en spectateur (cf. Nicolaos, *Progymnasmata* [Nicolai Progymnasmata, ed. Joseph Felten. *Rhetores Graeci* 11 (Leipzig: Teubner, 1913), 68]; Plutarque, *De gloria Atheniensium* 3,346F–347C [CUFr, 189s. Frazier], qui rappelle en particulier le rapprochement célèbre qu'effectuait Simonide entre poésie et peinture). On notera, dans notre contexte, les analyses des p. 234–237, sur les liens entre ἐνέργεια, φαντασία et mémoire, où cette dernière est liée à l'émotion suscitée par l'image, et des pp. 239–242 sur le lien entre ἐνέργεια et tableau, en particulier tableau d'une scène appartenant à la mémoire collective: «Puisqu'il semble que le discours ne fait qu'activer par des paroles associées des images existant dans l'esprit, les sujets sont restreints par le vraisemblable, par la connaissance déjà acquise par l'auditeur: la galerie imaginaire que chacun porte en soi. C'est en ce sens que l'effet de l'ἐνέργεια est comparable à l'effet de la sensation. Elle ne fait que mettre en mouvement les impressions existantes, sa propre collection d'impressions, de peintures imaginaires.» (Webb: «Mémoire et imagination» [voir supra], 241s.). Ces lignes éclairent, me semble-t-il, le lien entre appel aux émotions des auditeurs, fondé sur leur expérience intime (relations père-fils) et description du tableau du sacrifice, afin de

la querelle iconoclaste et les Pères du second concile de Nicée (787) qui citent ce texte l'évoquent justement pour le rapport entre la vision d'une représentation figurée et la puissance des émotions religieuses suscitées chez le fidèle, jusqu'au don des larmes⁸⁷. Je ne reviendrai pas sur l'analyse iconographique: Marguerite Harl, dans un article consacré à la ligature d'Isaac, Martine Dulaey, dans son étude des représentations paléochrétiennes du sacrifice d'Abraham, et bien d'autres encore se sont penchés sur les détails des postures des personnages⁸⁸.

Mais pourquoi choisir ce récit et cette description, pourquoi les développer si longuement? La question s'est posée de manière lancinante à la critique, qui a presque toujours considéré ces pages comme une digression ou du moins comme une pièce adventice⁸⁹. En effet, si Grégoire voulait montrer que le Fils disait lui-même n'être pas moins grand que le Père, il y avait bien d'autres lieux scripturaux auxquels il pouvait recourir, plutôt qu'à cet assemblage complexe, fondé à la fois sur le personnage qui parle dans les théophanies, à savoir le Verbe, et sur He 6,13 interprétant la formule du serment de Gn 22,16; la démonstration n'est pas limpide. Certes, He 6,13, si j'ai bien interprété

parvenir au degré maximum d'émotion. Voir également Sandrine Dubel: «*Ekphrasis et enargeia*: la description antique comme parcours» (dans: Lévy et Pernot: «*Dire l'évidence*» [voir supra], 249–264), qui analyse pour l'essentiel l'apport des *Progymnasmata* à la théorie de la description comme évidence. Voir en particulier la définition de Théon, *Progymnasmata* 7,7s. (CUFr, 66 Patillon).

⁸⁷ Cf. sur ce point Gilbert Dagron: *Décrire et peindre: Essai sur le portrait iconique* (Paris: Gallimard, 2007), 95–100; pour le texte des *Actes du concile de Nicée II*, cf. Joannes Domenicus Mansi: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Tome 13: 787–814 (Florence/Venise, 1757–1798), col. 9s.

⁸⁸ Cf. les références données supra note 73. Je signalerai simplement, dans les représentations du sacrifice, l'évocation par Cyrille d'Alexandrie, *Epistula ad Acacium Scythopolitanum* 21–23 (ACO I,1,4, 40–48 Schwartz [ici 47s.] et PG 77, 220), de la manière dont on représente l'ensemble de l'histoire, ses différents épisodes; ce que décrit Cyrille correspond bien davantage à une fresque ou à une série de mosaïques qu'à une représentation isolée comme celle que semble évoquer Grégoire. Cette description sert de point de comparaison à l'évêque d'Alexandrie pour expliquer l'unicité du Christ, dans sa passion et sa résurrection.

⁸⁹ Cf. par exemple Tillemont: *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*. Tome neuvième (voir note 15), 586: «à l'occasion d'un passage de Saint Paul qu'il allègue pour montrer l'égalité du Fils avec le Père, il fait une grande description de l'histoire d'Abraham qui voulut sacrifier son fils». Ou plus récemment: «The theme of the equality of the Father and Son offers Gregory the opportunity to narrate extensively the story of Abraham [...]» (Tina Dolidze: Art. Deit Fil: De Deitate Filii et Spiritus Sancti et in Abraham, dans: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, éd. par Lucas F. Mateo-Seco et Giulio Maspero, trad. par Seth Cherney. Supplements to *Vigiliae Christianae* 99 [Leyde: Brill, 2010], [216–218] 217).

la formule qui l'introduit, pouvait être la lecture du jour. Mais il y a sans doute une raison plus importante, plus décisive.

C'est qu'il ne faut pas oublier ce qui fait la matière de ce récit placé sous le signe du pathétique—Grégoire souligne la vigueur et la profondeur des sentiments suscités par la demande divine: la douleur d'un père confronté à la mort de son fils. Le sacrifice d'Isaac est l'un des types de la Passion du Christ; or notre discours porte précisément sur les relations entre le Père et le Fils, remises en cause par Eunome, qui en nie la nature. Comment mieux rappeler à l'auditoire, par les sentiments et non plus seulement par le raisonnement, combien est profonde l'horreur qu'il y a à séparer un fils de son père, le Fils du Père? Il est difficile de penser que le récit est choisi au hasard, qu'il est retenu simplement pour la promesse et la théophanie qui viennent le clore. Ce qui est en jeu ici, c'est l'émotion que doit susciter chez l'auditeur la menace d'une séparation radicale entre Fils et Père⁹⁰—le recours aux sentiments provoqués chez Grégoire par la vision de la représentation figurée du sacrifice vient d'ailleurs confirmer ce primat donné à l'émotion⁹¹.

⁹⁰ On se rappellera que, dans les parallèles cités plus haut (voir note 83), ce récit est toujours inséré dans un contexte lié aux émotions (douleur du deuil, en particulier) et à leur régulation dans le cadre de la foi.

⁹¹ Pour les rapports de Grégoire de Nysse, et plus largement des Cappadociens, aux représentations figurées, voir l'ouvrage fondamental de Walter Elliger: *Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten (nach den Angaben der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller)*. Studien über christliche Denkmäler N.F. 20 (Leipzig: Dieterich, 1930), en particulier 63–65 pour la position de Grégoire, et 65–70 pour une comparaison des positions cappadociennes; l'auteur note que, chez Grégoire de Nysse, le rapport à la représentation figurée est entièrement positif et que Grégoire se laisse totalement emporter par la peinture qu'il regarde. On peut également consulter le second volume, Walter Elliger: *Zur Entstehung und frühen Entwicklung der altchristlichen Bildkunst (Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten II)*. Studien über christliche Denkmäler N.F. 23 (Leipzig: Dieterich, 1934), en particulier 169–174. Plus largement, pour l'ἑκφρασις chez les Pères, cf. les articles de dictionnaire suivants: Armin Hohlweg: Art. Ekphrasis, dans: *Reallexikon zur byzantinischen Kunst* 2 (Stuttgart: Hiersemann, 1971), (33–75) 43–48 (III.C); Glanville Downey: Art. Ekphrasis, dans: *Reallexikon für Antike und Christentum* 4, (Stuttgart: Hiersemann, 1959), (921–944) 932–944. Pour le rôle des représentations figurées chez Grégoire, voir également Johan Leemans: «Schoolrooms for Our Souls. Homilies and Visual Representations: the Cult of the Martyrs as a Locus for Religious Education in Late Antiquity», dans: *The Challenge of the Visual in the History of Education: Twentieth International Standing Conference of the History of Education (ISCHE) in Kortrijk (Courtrai), Belgium* in 1998, éd. par Marc Depaepe et Bregt Henkens. Paedagogica Historica N.S. 36/1 (Gent: CSHP, 2000), 113–131; Jostein Bortnes: «Rhetoric and mental images in Gregory», dans: *Gregory of Nazianzus:*

On pourrait éventuellement trouver une confirmation à cette interprétation dans la mention de la lumière conjointe du père Théodosie et du fils Arcadius dont nous avons parlé auparavant à propos de la datation du discours⁹²: car cette lumière conjointe du père empereur et du fils empereur, à laquelle se refusent les eunomiens, est aussi la lumière de la foi. On aurait donc, dans le *De deitate filii et spiritus sancti*, un faisceau d'images fondé sur les relations entre père et fils, pour démontrer l'égalité du Fils et du Père dans la Trinité.

Je veux revenir brièvement sur la rupture brutale du récit: E. Rhein suppose à cet endroit une lacune, après les mots ἡ δὲ φωνὴ τοιαύτη τις ἦν⁹³; en effet, le manuscrit S⁹⁴ laisse une ligne blanche, et les mots que je viens de citer restent en suspens pour le sens; certains manuscrits ont comblé cette lacune à l'aide d'une citation de Gn 22,11s. L'édition de Sifanus de 1568, reproduite dans les éditions parisiennes du XVII^e siècle et par la suite dans la *Patrologia graeca*, ne signalait pourtant aucun problème à cet endroit, pas plus que l'édition *princeps* de Camerarius. Il me semble qu'une autre solution que celle adoptée par Rhein est possible: les mots ἡ δὲ φωνὴ τοιαύτη τις ἦν ne sont en effet pas nécessaires dans le texte de Grégoire à cet endroit. Si on les supprime, l'enchaînement se fait parfaitement, quoique de manière brutale, mais Grégoire s'en justifie lui-même. Voici ce qu'on obtient:

[...] et alors survient pour lui une parole venue de Dieu, qui empêche l'acte. C'est avec peine, en effet, que nous avons ramené notre discours vers la ligne droite, comme un poulain désobéissant et à la bouche dure qui s'est écarté de la ligne droite et a bondi en boucles nombreuses sur les côtés. Car voici quel était notre objet, montrer que l'Apôtre témoigne par son discours que le Père n'est pas plus grand que le Fils. Ici, en effet, l'Écriture, après avoir préposé un ange au discours de Dieu, introduit une parole⁹⁵.

Images and Reflections, éd. par Jostein Børtnes et Tomas Hägg (Copenhague: Museum Tusculanum Press, 2006), 37–57.

⁹² Cf. supra p. 282s.; *Deit. fil.* (GNO X/2, 122,17–24 Rhein).

⁹³ *Deit. fil.* (GNO X/2, 139,12 Rhein).

⁹⁴ Cf. supra note 2.

⁹⁵ *Deit. fil.* (GNO X/2, 139,10–140,3 Rhein): Καὶ τότε αὐτῷ γίνεται θεόθεν φωνὴ τὸ ἔργον κωλύουσα. [ἡ δὲ φωνὴ τοιαύτη τις ἦν·†] μόγις γὰρ καθάπερ πῶλόν τινα δυσπειθῆ καὶ δυσήνιον τῆς εὐθείας παρατραπέντα καὶ πολλοῖς κύκλοις ἐκ πλαγίων διασκιρτήσαντα πάλιν εἰς τὴν εὐθείαν τὸν λόγον ἡγάγομεν. τουτὶ γὰρ ἦν τὸ προκειμένον ἡμῖν, δεῖξαι τὸν ἀπόστολον μαρτυροῦντα τῷ λόγῳ, ὅτι μείζων τοῦ υἱοῦ ὁ πατὴρ οὐκ ἔστιν. ἐνταῦθα γὰρ ἄγγελον τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ ἡ γραφὴ προτάξασα ἐπάγει φωνήν.

Le lien se fait en effet sur la « parole » (φωνή). Le terme intervient avant l'interruption du récit par Grégoire, puis est repris lorsqu'il cite, plus bas⁹⁶, le contenu de cette parole; c'est là l'objet de Grégoire, sa ligne droite, puisque sa démonstration s'appuie essentiellement sur la voix de la théophanie, celle du Verbe, et sur les paroles qu'elle prononce. On pourrait donc considérer que les mots ἡ δὲ φωνὴ τοιαύτη τις ἦν constituent le début d'une glose sur le terme φωνή, passée tôt dans le texte de la tradition manuscrite de Grégoire, glose que complétait autrefois une citation de Gn 22,11s., telle qu'on la trouve dans certains manuscrits⁹⁷. Une telle hypothèse peut être soutenue par le témoignage de la version géorgienne ancienne, qui ne comporte pas ces mots⁹⁸.

La partie centrale du discours, consacrée à la divinité du Fils, se développe donc selon le schéma suivant: attaque directe contre les eunomiens, à partir d'un passage du Nouveau Testament, argumentation théologique, enseignement doctrinal destiné aux fidèles, persuasion par le biais de l'émotion suscitée chez les auditeurs, grâce au récit sur Abraham et Isaac. On voit ainsi comment les différents passages que les lectures successives ont isolés, en particulier ce qui concerne les discussions à Constantinople, le récit sur Abraham et la description de la représentation figurée du sacrifice, s'intègrent parfaitement dans la stratégie oratoire de Grégoire de Nysse.

⁹⁶ *Deit. fil.* (GNO X/2, 144,4–7 Rhein).

⁹⁷ Une autre possibilité pour ce passage, peut-être plus économique, serait la suivante: ἡ δὲ φωνὴ τοιαύτη τις ἦν est bien de Grégoire, mais ce dernier choisit de laisser en suspens l'annonce de la citation, pour souligner qu'il reprend maintenant le fil de son discours. Une telle ellipse n'est pas tout à fait sans exemple, d'autant que le texte est bien cité plus bas. On pourrait trouver un cas similaire, quoique non identique, en *Deit. fil.* (GNO X/2, 130,21s. Rhein). On comprendrait ainsi que certains manuscrits, mais non tous, aient complété cette étrange phrase par la citation attendue. On comprendrait aussi que la version géorgienne l'ait omise, le traducteur n'en voyant pas l'utilité dans le discours. En outre, on comprendrait mieux la particule γάρ si elle faisait immédiatement suite à κωλύουσα, ou bien à la limite au passage que je propose de supprimer, mais en tout cas, sa présence me semble exclure une lacune intermédiaire.

⁹⁸ Je remercie vivement Tina Dolidze, qui a bien voulu vérifier ce point pour moi. Il resterait à voir ce qu'il en est dans la version arménienne, à laquelle je n'ai malheureusement pu avoir accès jusqu'à présent; ni le copte ni le syriaque ne comportent la traduction de ce passage. Il faut toutefois noter que le traducteur géorgien, Euthyme l'Athonite, travaille en général avec une certaine liberté par rapport à son original grec; cf. sur ce point Tina Dolidze et Tamaz Kochlamazashvili: «Old Georgian Translations of Gregory of Nyssa's Works», dans ce volume, p. 577–592.

4. Divinité de l'Esprit

La partie sur la divinité du Fils se clôt de manière assez abrupte: «Mais revenons au vin nouveau de l'évangile [...]»⁹⁹. La liaison se fait donc sur la troisième image de l'exorde, le vin nouveau dans les outres neuves, dont on a déjà vu le lien qu'elle avait chez Grégoire avec l'Esprit et la fête de la Pentecôte¹⁰⁰. Ce premier texte est cependant rapidement abandonné, au profit du Ps 57,4s. LXX; ce dernier était peut-être chanté lors de la liturgie du jour, d'après la manière dont Grégoire le cite: «J'ai entendu la psalmodie qui prophétise, je pense, sur les maux présents»¹⁰¹, même si l'emploi de la première personne du singulier et non du pluriel pourrait en faire douter. Le psaume reçoit en ces circonstances une interprétation tournée vers l'Église et la doctrine, alors que, dans l'*In inscriptiones Psalmorum*, Grégoire l'interprète en relation avec la vie de chaque âme¹⁰². Le discours reste donc nettement dans une perspective doctrinale, et plus particulièrement anti-hérétique¹⁰³.

Il est plus difficile de définir précisément quels sont les adversaires visés par Grégoire dans ce passage: s'agit-il toujours des eunomiens, ou bien la cible du discours change-t-elle et Grégoire vise-t-il dorénavant les pneumatomaques? Je serais tenté de choisir la seconde solution, dans la mesure où nulle part dans les écrits conservés d'Eunome, on ne trouve une argumentation qui s'appuie sur l'absence du nom 'Dieu' appliqué à l'Esprit dans les Écritures; Grégoire ne traite d'ailleurs pas

⁹⁹ *Deit. fil.* (GNO X/2, 141,1s. Rhein): Ἀλλ' ἐπανεέλθωμεν πάλιν ἐπὶ τὸν εὐαγγελικὸν οἶνον τὸν νέον.

¹⁰⁰ Cf. supra p. 284.

¹⁰¹ *Deit. fil.* (GNO X/2, 141,5–7 Rhein): Ἦκουον τῆς ψαλμοφῳδίας περὶ τῶν παρόντων, οἶμαι, κακῶν προφητευσούσης.

¹⁰² *Inscr.* II 15 (GNO V, 162,1–20 McDonough). Le ventre et la matrice sont compris comme la bonté et l'amitié de Dieu par lesquelles nous avons été créés. Le serpent n'est que très brièvement rapproché (*Inscr.* II 15 [GNO V, 162,18–20 McDonough]) du serpent originel et fait essentiellement l'objet d'une explication morale dans le cadre d'une application du Psaume à la vie de l'âme. Il n'y a, en revanche, aucune allusion à l'Église. Ce passage du Psaume avait déjà été assez largement utilisé par Origène, dans un tout autre contexte, pour traiter de la prédestination des âmes au péché ou au salut.

¹⁰³ Je m'accorde donc avec l'interprétation de la fin du discours proposée par Hélène Grelier: Grégoire de Nysse, *Sur la divinité du Fils et de l'Esprit et sur Abraham*, mémoire de DEA sous la direction d'Olivier Munnich, Diss., (Université Paris IV—Sorbonne, 2004), 104s., contre la position de Bernardi: *La Prédication des Pères cappadociens* (voir note 22), 327. Je remercie H. Grelier qui m'a libéralement communiqué les résultats de son travail.

cette question dans les textes dirigés contre Eunome, mais bien dans l'*Ad Ablabium* et dans notre sermon. D'autre part, la présence au synode de 383 d'Éleusios de Cyzique, représentant du parti macédonien, est attestée par Socrate, *Historia ecclesiastica* V 10,24¹⁰⁴ : on comprendrait donc aisément que Grégoire fasse porter son discours contre deux des principaux partis adverses, ariens et néo-ariens d'une part, pneumatomaques de l'autre.

La très courte argumentation de l'évêque de Nysse en ce passage recoupe très largement celle que l'on rencontre dans l'*Ad Ablabium* : on y trouve à la fois un raisonnement semblable sur le nom de Dieu, qui indique non pas sa nature, inconnaissable¹⁰⁵, mais l'activité de voir, à partir d'un rapprochement étymologique entre θεός et θεάομαι, et un même appui scripturaire, Gn 3,5, « vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux »¹⁰⁶. On retrouve un tel raisonnement à plusieurs reprises chez Grégoire, en particulier en *Contra Eunomium* II, mais le seul autre emploi de Gn 3,5 dans ce contexte se trouve dans l'*Ad Ablabium*. C'est d'ailleurs dans ce traité qu'intervient une interprétation d'Ac 5,3s., récit sur Ananie et Saphire, identique à celle que Grégoire présente ici¹⁰⁷. Cette référence est par ailleurs topique dans les discussions sur la divinité de l'Esprit, mais sans lien avec la dérivation étymologique Dieu-voir, introduite par Grégoire.

Le parallèle avec l'*Ad Ablabium* permet, me semble-t-il, d'écarter l'ajout proposé par Sifanus et retenu par Rhein, ὁ σατανᾶς, en *De deitate filii et spiritus sancti* (GNO X/2, 143,16–144,1 Rhein) : c'est bien l'Esprit qui demeure (ἦν) en Paul et qui est présent (παρῆν) en Ananie, afin de faire connaître à Pierre ce qu'Ananie veut cacher. Οὐ τὸ

¹⁰⁴ Socrate, *Historia ecclesiastica* V 10,24 (GCS N.F. 1, 284,18–20 Hansen).

¹⁰⁵ On trouve un développement assez proche en *Eun.* II 148s. (GNO I, 268,18–269,2 Jaeger); le rapprochement proposé par E. Rhein avec *Maced.* (GNO III/1, 114,28s. Müller) me semble en revanche assez lointain : il y est bien question de la grandeur inconnaissable de Dieu, mais sur un ton lyrique et biblique qui est tout à fait absent de notre discours. Le texte du *De deitate filii et spiritus sancti* est sur ce point bien plus proche des développements techniques du *Contra Eunomium* ou de l'*Ad Ablabium*. Cf. également *Ref. Eun.* 16s. (GNO II, 318,25–319,15 Jaeger), qui est cependant beaucoup plus éloigné de notre passage.

¹⁰⁶ *Abl.* (GNO III/1, 42,13–46,2 Müller), avec les commentaires de Giulio Maspero : *La Trinità e l'uomo: L'Ad Ablabium di Gregorio di Nissa*. Contributi di teologia 42 (Rome: Città Nuova, 2004), 114–117. Pour les autres utilisations de la dérivation étymologique θεάομαι—θεός, cf. *Eun.* II 149s. (GNO I, 268,25–269,14 Jaeger); *Eun.* II 585s. (GNO I, 397,8–23 Jaeger); *Cant.* (GNO VI, 141,8–10; 217,10s. Langerbeck); *An. et res.* 89B (BKV I 1, 88–90 Oehler).

¹⁰⁷ *Deit. fil.* (GNO X/2, 143,11–144,9 Rhein).

πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ ἐν Πέτρῳ ἦν, καὶ ἐν τῷ Ἀνανίᾳ [<ὁ σατανᾶς>] παρῆν; («Est-ce que l'Esprit saint n'était pas en Pierre, et n'était-il pas présent en Ananie?»). La position des deux καὶ me semble confirmer cette lecture: dans l'hypothèse de Rhein, on devrait avoir οὐ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Au contraire, le texte des manuscrits met en facteur commun l'Esprit saint. C'est également ainsi que Grégoire comprend le passage dans l'*Ad Ablabium*:

Montrant que l'Esprit saint est un témoin sans fraude et au courant de ce qu'Ananie a osé dans le secret, et c'est par lui qu'advient pour Pierre la manifestation de ce qui échappait. En effet, Ananie était devenu voleur de soi-même, échappant, pensait-il, à tous et dissimulant son péché; mais l'Esprit saint à la fois était présent en Pierre, découvrit la pensée d'Ananie qui était entraînée vers l'amour du gain et accorda, de lui-même, à Pierre de voir ce qui échappait; à l'évidence, il n'aurait pu le faire s'il avait été aveugle à ce qui est caché¹⁰⁸.

Dans ce passage, l'Esprit saint est clairement l'auteur des différentes actions, qui impliquent d'une manière ou d'une autre sa présence en Ananie. Le premier éditeur du *De deitate filii et spiritus sancti*, Joachim Camerarius, n'avait d'ailleurs pas jugé nécessaire de corriger ce passage, ni signalé aucune difficulté dans son commentaire.

La seconde partie, très brève, se clôt sur cet exemple biblique. Le discours se termine par une simple prière doxologique, où Grégoire demande la claire vision de la vérité, en lien avec l'interprétation du nom de θεός rapporté à la vision. Le discours est donc construit autour d'une double démonstration de la divinité du Fils et de celle de l'Esprit; ces deux parties sont très fortement déséquilibrées, la première étant de beaucoup plus longue que la seconde, même si l'on considérerait le développement sur Abraham comme une excroissance—mais nous avons montré qu'il était plus intégré à la démonstration qu'il n'y paraît au premier abord. Le mouvement principal de la pensée de Grégoire concerne bien la seconde Personne de la Trinité, et donc ses adversaires eunomiens; l'Esprit, et les pneumatomaques, sont un objet second.

¹⁰⁸ *Abl.* (GNO III/1, 45,12–46,2 Müller): Δεικνὺς ὅτι τῶν ἐν κρυπτῷ τολμωμένων παρὰ τοῦ Ἀνανίου μάρτυς ἦν ἀψευδὴς καὶ ἐπίιστωρ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, δι' οὗ καὶ τῷ Πέτρῳ τῶν λανθανόντων ἡ φανέρωσις ἦν. ὁ μὲν γὰρ ἐγένετο κλέπτης αὐτὸς ἑαυτοῦ λανθάνων, ὡς ᾔετο, πάντας καὶ τὴν ἁμαρτίαν ἐπικρυπτόμενος· τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὁμοῦ τε ἐν Πέτρῳ ἦν καὶ τὴν ἐκείνου διάνοιαν πρὸς τὴν φιλοχρηματίαν κατασυρεῖσαν ἐφώρασε καὶ δι' ἑαυτοῦ δίδωσι τῷ Πέτρῳ διδεῖν τὰ λανθάνοντα· οὐκ ἂν δηλονότι τοῦτο ποιοῦν, εἴπερ ἦν τῶν κρυφίων ἀθέατον.

5. *Exorde et unité du discours*

Après avoir clarifié le fil principal, il est possible de revenir brièvement sur l'exorde, pour tenter de comprendre les fonctions que remplit, par rapport au reste du discours, cette partie que l'on considère souvent comme un élément assez libre, peu lié à la problématique principale. Nous sommes en effet de nouveau confrontés à la difficulté relevée pour le reste du texte: qu'est-ce qui fait l'unité de cet exorde, composé de quatre images dont les liens réciproques ne sont pas évidents?

En effet, le discours s'ouvre sur une première comparaison entre la multitude des fleurs dans les prairies et la beauté variée des Écritures¹⁰⁹; cette comparaison permet d'introduire une énumération des lectures du jour, psaume désigné comme 'prophétie', apôtre, évangile—Grégoire utilise, comme je pense l'avoir montré, ces trois textes dans la suite du discours. Les trois lectures sont graduées par rapport à leur rôle dans la révélation, puisque la prophétie suscite le début d'un éclat (ὕπολάμπω), tandis que l'apôtre suggère (ὕποσημαίνω) la beauté du Paradis et exhale (ἀποπνέω) la bonne odeur du Christ; quant à l'évangile, sa beauté est indicible pour le langage humain. La seconde image, directement liée à la première, présente la faible mais industrieuse abeille, qui prélève sur les fleurs une légère poussière pour en faire son miel. Cette image est directement appuyée sur un passage célèbre du livre des *Proverbes* (Pr 6,8). Ces deux premières comparaisons permettent à l'orateur de préciser la manière dont il se référera

¹⁰⁹ On trouve une image très proche dans Jean Chrysostome, *Panegyricum in Ignatium martyrem* (PG 50, 587,42s. [CPG 4351; BHG 816]), appliquée aux nombreux hauts-faits du martyr (κατορθώματα). L'évocation de la prairie des Écritures est fréquente; voir en particulier Jean Chrysostome, *In illud, Messis quidem multa* (PG 63, 518,61–519,6 [CPG 4441.11]), très proche du texte de Grégoire, puisque l'image sert à introduire les lectures du jour, fleurs prises dans la prairie variée des Écritures; de même, Sévérien de Gabala, *De caeco et Zacchaeo* (PG 59, 599 [CPG 4236.1; BHG 2465e]). Cf. également Jean Chrysostome, *Ad populum Antiochenum* (PG 49, 17,20–28 [CPG 4330]); *In principium Actorum* 3 (PG 51, 87,31–36 [CPG 4371]); *Homilia in Genesim* 43 (PG 54, 395,45–52 [CPG 4409]); *Homilia de capto Eutropio* (PG 52, 395,55–396,56 [CPG 4528]); *De studio praesentium* (PG 63, 485,10–15 [CPG 4441.5]); *Adversus Judaeos* 4 (PG 48, 871,43–46 [CPG 4327]); *Contra anomoeos* 7,17–19 (SC 396, 110 Malingrey); Socrate, *Historia ecclesiastica* VI 17,9 (dans une citation de Théophile d'Alexandrie, à propos des écrits d'Origène) (GCS N.F. 1, 340,12–14 Hansen); Cyrille d'Alexandrie, *De trinitate dialogi* II 450b-c (l'image est liée à celle des abeilles butinant les Écritures) (SC 231, 320 de Durand); Théodoret de Cyr, *Commentarius in Canticum* (PG 81, 141C).

aux textes liturgiques: sélection et élaboration théologique à partir des lectures bibliques¹¹⁰.

Deux autres images viennent ensuite couronner cet exorde, celle du vin nouveau¹¹¹ et celle du repas. La première, appuyée sur Mt 9,17, qui était peut-être la lecture du jour pour l'évangile, permet à Grégoire d'introduire le second point doctrinal du discours, qui concerne l'Esprit saint. On notera donc que le thème suggéré par l'exorde n'est pas le thème théologique principal du discours. La seconde appartient à

¹¹⁰ On trouve une première formulation de cette interprétation du verset des Proverbes dans la description que fait Clément d'Alexandrie de son maître Panthène: «C'était, à la lettre, une abeille de Sicile; butinant les fleurs aux prairies des Prophètes et des Apôtres, il engendrait une science pure dans les âmes de ses auditeurs.» (Clément d'Alexandrie, *Stromateis* I 1,11,2 [GCS 15, 9,1–3 Früchtel]). Les principaux éléments de la lecture de Grégoire (prairie, prophète et apôtre, qui font le lien avec l'image précédente) y sont déjà présents. Cette interprétation eut une importante postérité, en particulier dans le domaine monastique; voir par exemple la lecture d'Évagre (*Scholia ad Proverbia* 72 [SC 340, 168–170 Géhin]), qui fait de l'abeille une image de la contemplation, par opposition à la fourmi, image de la pratique. On trouve une exégèse proche de celle de Grégoire dans l'explication du Ps 117 que la *Patrologia Graeca* (PG 27, 477) attribue à Athanase; l'auteur en est inconnu (cf. Giovanni M. Vian: *Testi inediti dal commento ai Salmi di Atanasio*. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 14 [Rome: Institutum Patristicum Augustinianum, 1978], 79). C'est dans une homélie pseudo-basilienne, *In illud: Ne dederis somnum oculis tuis* (CPG 2927)—que Jean Gribomont: *In tomum 31 Patrologiae graecae ad editionem operum S. Basilii Magni introductio* (Turnhout: Brepols, 1959), 7, attribue à un disciple de Basile—que l'on trouve le développement le plus proche de celui de Grégoire, avec une attention particulière portée à la construction des cellules de la ruche (PG 31, 1505B–1508A). Les textes sur l'abeille sage architecte sont nombreux chez les Cappadociens; cf. Carmelo Crimi: «Le Api sapienti di Gregorio Nazianzeno», dans: *La Cultura scientifico-naturalistica nei Padri della Chiesa (I–V sec.)*. XXXV *Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana*. 4–6 maggio 2006. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 101 (Rome: Institutum Patristicum Augustinianum, 2007), 233–239. On notera en particulier les textes suivants: Basile, *Homiliae in Hexaemeron* VIII 4 (GCS N.F. 2, 133,10–135,13 Amand de Mendiet/Rudberg); Grégoire de Nazianze, *Orationes* 28,25 (SC 250, 154 Gally); 44,11 (PG 36, 620A–C); cependant, le contexte y est en général assez différent de celui du présent texte de Grégoire. On pense bien évidemment aussi au texte célèbre du traité de Saint Basile (Basile, *Πρὸς τοὺς νέους* 4,36–48 [CUFr, 45s. Boulenger]). L'usage d'une telle image, cependant, est fréquent dans la littérature grecque, en particulier chez Plutarque pour décrire l'attitude du lecteur: cf. *De audiendis poetis* 11,30C–D; 12,32E (CUFr, 128; 134 Philippon); *De audiendo* 8,41E–42A (CUFr, 46 Philippon); *De profectibus in virtute* 8,79C–D (CUFr, 172 Philippon); *De tranquillitate animae* 5,467C (CUFr, 104 Dumortier); *Quaestiones convivales* V 2,673E (CUFr, 60 Fuhrmann). Pour une étude générale des références symboliques à cet animal, cf. Fabio Roscalla: *Presenze simboliche dell'ape nella Grecia antiqua* (Florence: La Nuova Italia, 1998). Pour une autre reprise de l'image, dans un contexte chrétien, cf. Eusèbe de Césarée, *Historia ecclesiastica* I 1,4 (GCS 8, 9–17 Schwartz): «comme en des prairies spirituelles, je cueillerai les passages utiles aux écrivains anciens et j'essaierai d'en faire un corps dans un récit historique».

¹¹¹ Cf. supra, p. 284.

un registre que Grégoire affectionne—et qu'on retrouve par exemple au début du *De deitate adversus Evagrium*¹¹²—celui de la cuisine et des repas. L'orateur se compare aux pauvres invités à la table des riches, qui font provision de victuailles pour les jours suivants, mettant ainsi en avant son humilité comme orateur et comme pasteur. Il justifie aussi par là son recours à un texte pris à la liturgie de la veille, Ac 17. La mention des « convives plus parfaits », à qui il réserve les lectures/victuailles du jour, se réfère sûrement aux autres évêques présents¹¹³.

L'usage d'images est traditionnel dans l'exorde des homélies; qu'on pense par exemple aux homélies de Jean Chrysostome réunies sous le titre *Contra anomoeos*. Il vise principalement à capter l'attention de l'auditoire. Pourquoi une telle succession, cependant? Il me semble que l'auteur et orateur affine peu à peu son propos: Grégoire indique qu'il s'appuiera sur les textes du jour, mais d'une manière particulière, en ne retenant que l'un ou l'autre passage, en fonction des enjeux doctrinaux et polémiques; il cherche également à capter la bienveillance de l'auditoire en se présentant dans une posture d'humble ouvrier, dépendant d'une matière donnée, la révélation transmise par les Écritures; enfin, il amorce le mouvement doctrinal qui guide l'essentiel du discours, avec l'image du vin nouveau et des outres, sans préciser encore parfaitement son sujet. Il n'est d'ailleurs pas fortuit que Grégoire relie son développement sur Paul à Athènes au thème du vin nouveau, c'est-à-dire l'Esprit, qui bouillonne dans les outres, grâce à une modification légère du premier verset du passage des Actes des apôtres qu'il retient. Le texte biblique porte: *παρωξύνετο τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ* [...] (« L'esprit de Paul s'échauffait en lui [...] »¹¹⁴) tandis que Grégoire interprète, *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν τῷ μακαρίῳ παρωξύνετο Παύλῳ* [...] (« l'Esprit saint s'échauffait en le bienheureux Paul [...] »¹¹⁵).

¹¹² *Deit. Euag.* (GNO IX, 331,4–16 Gebhardt). L'utilisation en était légèrement décalée par rapport à notre discours, puisque l'image servait à justifier les emprunts que Grégoire faisait à l'Écriture, riche table, et non les provisions qu'il avait fait la veille à cette même table; il n'est d'ailleurs pas question, dans le *De deitate adversus Evagrium*, des provisions faites par les pauvres pour le lendemain. Dans ce discours, il est très peu probable que l'image permette d'appuyer la thèse d'un emprunt fait par Grégoire à un autre auteur plus riche, en l'occurrence Éphrem, comme le voulait Mercati: *S. Ephraem Syri Opera* (voir note 65), 26: elle a un tout autre sens dans l'économie rhétorique du texte.

¹¹³ Cf. *supra*, p. 283.

¹¹⁴ Ac 17,16.

¹¹⁵ *Deit. fil.* (GNO X/2, 120,7s. Rhein). La citation n'est pas relevée par James A. Brooks: *The New Testament Text of Gregory of Nyssa*. New Testament in the Greek Fathers 2 (Atlanta: Scholars Press, 1991), 154s.

L'usage des images, dans l'exorde, relève donc d'une perspective légèrement différente de ce que l'on a pu relever pour le reste du discours, puisque les rapports du Fils et du Père n'y apparaissent pas directement, mais le rôle de l'exorde est pourtant essentiel. J'y trouverai volontiers une confirmation de ce que le discours a été prononcé non pas devant le concile, comme le voulaient certains¹¹⁶, mais devant une assemblée réunissant simples fidèles, clercs et évêques, lors d'une liturgie ordinaire, avant le début du synode des partis. Plusieurs éléments, on l'a vu, appuient cette hypothèse: il est peu probable que Grégoire dise aux membres du concile qu'ils ignorent l'histoire d'Abraham; il dit s'adresser paternellement (πατρικῶς) à l'auditoire, pour traiter de la répartition entre paroles prononcées selon la divinité et paroles prononcées selon l'humanité du Christ; au sein même de l'exorde, Grégoire, à partir de Pr 6,8, précise que son discours doit être utile aux rois comme aux simples¹¹⁷.

¹¹⁶ Cf. par exemple Tillemont: *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*. Tome neuvième (voir note 15), 586, suivi par Gerhard May: «Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa», dans: *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse: Actes du colloque de Chevetogne (22-26 septembre 1969)*, éd. par Marguerite Harl (Leyde: Brill, 1971), (51-67) 60; Jean Daniélou, prudent en 1955 (Daniélou: «La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse» [voir note 26], 363), évoquait un discours prononcé «à l'occasion du concile»; cependant, dans son article de 1966, idem: «La chronologie des œuvres de Grégoire de Nysse», *Studia Patristica* 7 (1966), (159-169) 164, il déclare qu'il «fut prononcé au synode de mai 383». Une telle position est par exemple reprise par Michele Bandini, dans la préface à son édition du *Contra fatum* (Michele Bandini: «Introduzione», dans: *Gregorio di Nissa, Contro il fato*, éd. par Michele Bandini. Biblioteca patristica 41 [Bologna: EDB, 2003], [11-55] 14). Cf. également Alexandre Olivar: *La Predicación cristiana antigua* (Barcelone: Ed. Herder, 1991), 662. Dolidze: Art. Deit Fil (voir note 89), 216, parle plus prudemment d'une composition «à l'occasion du concile», et avance l'hypothèse que le discours a été prononcé devant le peuple.

¹¹⁷ Un lecteur occidental pourrait être tenté de s'appuyer également sur le fait que Grégoire s'adresse visiblement à des hommes mariés et pères de famille (*Deit. fil.* [GNÖ X/2, 133,20-134,2 Rhein]) pour en conclure que l'assemblée devait ne pas comporter que des évêques. Il ne faut pas oublier, cependant, qu'il dépend en ce point d'Origène, et que la règle n'était pas alors d'ordonner évêques seulement des célibataires, au contraire. Cf. par exemple sur ce point Socrate, *Historia ecclesiastica* I 11,7 (GCS N.F. 1, 43,2-5 Hansen) et V 22,50 (GCS N.F. 1, 301,26-302,4 Hansen), (je remercie Michel-Yves Perrin qui a attiré mon attention sur ce point). Pour la question du mariage de Grégoire de Nysse lui-même, voir Jean Daniélou: «Le mariage de Grégoire de Nysse et la chronologie de sa vie», *Revue des études augustinienne* 2 (1956), 71-78; Paul Devos: «Grégoire de Nazianze, témoin du mariage de Grégoire de Nysse», dans: *II. Symposium Nazianzenum, Louvain la neuve, 25-28 août 1981*, éd. par Justin Mossay (Paderborn: Schoeningh, 1983), 269-281; Pierre Maraval: Art. Biography of Gregory of Nyssa, dans: Mateo-Seco et Maspero (éds.): *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (voir note 91), (101-116) 106. Anna M. Silvas, dans les pages

6. Conclusion

Je n'ai pas répondu à toutes les questions soulevées par ce texte: je n'ai pas abordé le problème du rapport de notre discours avec le sermon sur Abraham et Isaac de l'Éphrem grec¹¹⁸; je n'ai fait qu'effleurer le vaste domaine du rapport à l'art et à la représentation figurée; des nombreux parallèles chez Grégoire et chez d'autres auteurs, seuls quelques-uns m'ont arrêté. Cependant, certaines des principales questions soulevées au départ ont maintenant trouvé une réponse satisfaisante.

Le discours porte essentiellement sur la divinité du Christ; la divinité de l'Esprit n'intervient que comme un corollaire. Cela se comprend fort bien dans le contexte du synode de 383, où, pour Grégoire, l'adversaire principal reste Eunome, mais où les pneumatomaques sont également présents. Il s'agit donc d'un discours certes doctrinal, mais destiné surtout à susciter une réaction de rejet des positions hérétiques, pour ne pas dire des hérétiques eux-mêmes. Si mon hypothèse de datation est juste, et elle cadre parfaitement avec l'interprétation d'ensemble du discours, Grégoire cherche ici à rendre évident, sensible, le danger que représentent pour la communauté des croyants les positions des adversaires—d'où le recours aux images et aux émotions, tout autant qu'à la démonstration. Et ce, afin que le synode réuni par Théodose ne soit pas l'occasion de réintroduire dans l'Église ces fauteurs de trouble dont Grégoire décrit si vivement l'arrogance, lorsqu'il parle des rues de Constantinople. Plus qu'un discours doctrinal, nous aurions ici une intervention directe dans la politique ecclésiastique. Si l'on interprète, avec Gerhard May¹¹⁹, la mention des rois de Pr 6,8, comme une allusion à la présence de Théodose lors du discours, la chose est plus nette encore: non seulement Grégoire s'adresse aux fidèles et à certains de ses collègues dans l'épiscopat, mais aussi directement à l'empereur, afin d'orienter le déroulement du synode à venir¹²⁰.

qu'elle consacre à la question (*Gregory of Nyssa, The Letters*, introduction, translation and commentary by Anna M. Silvas. Supplements to Vigiliae Christianae 83 [Leyde: Brill, 2007], 15–25), ignore l'article décisif de Paul Devos.

¹¹⁸ Cf. cependant supra note 65.

¹¹⁹ Gerhard May: «Gregor von Nyssa in der Kirchenpolitik seiner Zeit», *Jahrbuch der österreichischen Byzantinischen Gesellschaft* 15 (1966), (105–133) 122.

¹²⁰ Voir en ce sens les analyses de Wallraff: «Il 'Sinodo di tutte le eresie' a Costantinopoli (383)» (voir note 19), 271–279, sur les réactions suscitées par la tenue de ce synode peu ordinaire.

Le subtil équilibre entre argumentation rationnelle, recours à l'Écriture et appel à la sensibilité de l'auditoire, s'il vise à convaincre de la pertinence doctrinale des positions de plus en plus largement acceptées après le concile de 381, veut surtout persuader de ne pas modifier l'unité retrouvée de l'Église, en y réintégrant des partis aux positions doctrinales divergentes. La force et l'habileté de Grégoire, son utilisation imprévue de l'histoire d'Abraham, ont fait la célébrité du discours. La lecture fragmentée qui a présidé à sa réception ne doit pas masquer le rôle assigné à ce discours par son auteur, tel qu'une analyse d'ensemble permet, me semble-t-il, de le déterminer.

PART THREE

SUPPORTING STUDIES

III.I Theological and Philosophical Themes

GOD IS NOT THE NAME OF GOD. SOME REMARKS ON
LANGUAGE AND PHILOSOPHY IN GREGORY'S *OPERA*
DOGMATICA MINORA

MARCELLO LA MATINA

1. *From Aristotle to Frege*

Sometimes it is appealing to have a look at a handbook of science; funny things could be discovered. One can realize that sciences do advance according to different patterns and speeds. For instance, medicine or engineering seem to develop by continuous changes along a linear path. Neither logic or philosophy do progress in such a way.¹ Rather, it is common opinion among the philosophers that Aristotle's logic, i.e. "the logic of syllogism, was not surpassed until the late 19th century, when modern logicians developed powerful theories of logic that eclipsed it".² This happened—long after—thanks to Gottlob Frege (1848–1925), the founder of modern logic. Two questions raise: what had caused a theoretical lag for so long and what about the logical analysis of sentences in the meantime?³

¹ This paper is the extended version of my talk. I thank professor V.H. Drecoll for his patience and professor G. Maspero, Mrs. Roswita Bertelons and Mrs. Margitta Berghaus for their help. Nowadays one could wonder whether logic and philosophy of language are two separate disciplines or parts of a single science. The question is open. Certainly, it is common knowledge that the most important tasks of modern philosophy of language is the study of the logical form of sentences. This means understanding how any sentence of a language works and how any constituent of a sentence does contribute to its being-true. Of course, such a question is matter of logic too. According to Donald Davidson: *Truth and Predication* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 77, "the philosophy of language lacks its most important chapter without such a theory (scil. a theory of predication); [...] and it is woeful if metaphysics cannot say how a substance is related to its attributes." Due to this common ground, I am inclined to believe that they could not be considered really as throughout different disciplines.

² Byeong-uk Yi: "The logic and meaning of plurals. Part 1," *Journal of Philosophical Logic* 34 (2005), (459–506) 459. For similar reasons Aristotle and Frege are posed on the same level by Gianni Rigamonti: *Corso di logica* (Torino: Bollati Boringhieri, 2005), 18. Pascal Engel: *La norme du vrai. Philosophie de la logique* (Paris: Gallimard, 1989), 77, goes so far as to call Frege's theory of quantification a "Copernican revolution in logic."

³ Wondering about this does not mean, of course, disregarding the important work contributed by the medievals, Port Royal or—in a wider context—by Neoplatonists and Porphyry or Boethius. Moreover talking about a "theoretical lag" among Aristotle

We would not take any interest in such a matter, but that Gregory of Nyssa's smaller treatises seem to presuppose a logic somehow different from Aristotle's and, in fact, surprisingly close to Gottlob Frege's philosophy of language. The intention of this paper is to shed light on Gregory's smaller treatises by comparing them to more recent insights in analytic philosophy of language. Particularly the short treatise known as *Ad Graecos*⁴—written to maintain the arduous distinction between the notions of οὐσία and ὑπόστασις in the context of any trinitarian sentence⁵—could be considered as a real paper forerunner of modern analytic philosophy of language. Consequently, we would suggest to revise the common opinion about the improvement of logic, giving also Gregory of Nyssa enough room among Aristotle and Frege. Or better, between the two.

Although my thesis is that Gregory somehow anticipates some achievements of the linguistic turn,⁶ my aim is not similar to that of so-called analytical Thomists (e.g. Peter T. Geach), for at least three relevant reasons: (1) they only deal with Latin-language fathers, (2) they only apply the traditional subject/predicate sentential logic, instead of the predicate/argument's discovered by Frege: so that their approach could be considered as an evolution of the medieval theories of "suppositio," (3) going into details, in his analysis of the Trinity, Geach—as we understand him—takes the word "person" as a concept-word⁷ (a "Begriffswort", as Frege would have said): and this is not in accor-

and Frege does not mean overestimating some lacunae in conventional historiography. What is to be intended is better stated in football terms. Suppose a team A has scored a goal at the 1st minute and the opposing team B has drawn at the 90th. Now, observing about all the match that "nothing happened, but just two bursts of flame" does not mean negating (or underestimating) what happened in the meantime. For in the football, as well in the history of logic, what matters is just the goal.

⁴ The complete title assigned by manuscripts is Gregory of Nyssa, *Ad Graecos, Ex communibus notionibus*, in: *Gregorii Nysseni Opera dogmatica minora*. Vol. III/1, edidit Fridericus Müller. Gregorii Nysseni Opera III/1 (Leiden: Brill, 1985), 17–33. For a general study, see Hermann J. von Vogt: "Die Schrift 'Ex communibus notionibus' des Gregor von Nyssa: Übersetzung des kritischen Textes mit Kommentar," *Theologische Quartalschrift* 171 (1991), 204–218.

⁵ Hereafter I use the label "trinitarian sentence" to refer to any sentence or phrase, of both the New and the Old Testament, which, according to a given lawlike interpretation, does commit to an ontology of (divine) persons.

⁶ Incidentally, such a "linguistic turn" does not affect Gregory alone, but also the two other Cappadocians and many other Greek fathers during the Byzantine age. Rather, it is—in my eyes—the crucial divide between Latin and Greek patristics, the latter one being less sensitive to the link of semantics and metaphysics.

⁷ See his theory as exposed in Peter T. Geach: *Mental Acts: Their Content and Their Objects* (London: Routledge and Kegan Paul, 1957), 69f.

dance with the trinitarian semantics elaborated by the Cappadocian fathers.⁸ With the utmost respect, the only point where I theoretically agree with professor Geach is in judging Aristotle's two-terms theory as an inadequate solution to the problem of predication.

2. Which logic for the Trinity?

"The great question of the 4th century"—once Vladimir Lossky wrote—"was that of expressing at once divine unity and diversity, the coincidence in God of the monad and the triad":⁹ how generality and particularity could be said as pertaining at once to God? How to wrestle with such problems without giving the trinitarian revelation¹⁰ a peculiar logical form? No theology could be developed without a way of ruling inferences from a set of basic sentences to a set of consequents; as well as no inference could be ruled without an internal regimentation of each set. Of course, by the expression "logical form" we refer to something different from the linear ordering of words uttered in a sentence. We know that both Aristotle's and Stoic's logic worked with inferences involving simple sentences with just one expression of generality: in turn "all gods," "some god," "each god".¹¹ The syllogistic form was unsuitable for stating at once the unity and the plurality of God, i.e., for talking about both the plurality and the uniqueness of God.

⁸ "Person" cannot be a predicate, as it is implicit, e.g., in *Graec.* (GNO III/1, 23,17 Müller): Εἰ γάρ, ἐπειδὴ πατήρ ὁ πατήρ, διὰ τοῦτο καὶ θεὸς ὁ πατήρ, ἐπειδὴ μὴ πατήρ ὁ υἱός, οὐ θεὸς ὁ υἱός. According to the *Ad Graecos*' account, terms for πρόσωπα and terms for οὐσία are not interchangeable with one another (see *infra* the formulae at pp. 325–327).

⁹ Cf. Vladimir Lossky: *Orthodox Theology: An Introduction* (Crestwood [New York]: Saint Vladimir Seminary Press, 1978), 40. As concerning the linguistic expression of the link between existence and oneness, the question arises which language could be considered as possessing sufficient logical devices in order to refer to the trinity of the Godhead. For God is neither a matter of just a denotational language or the content of a solely exemplification language. For such aspects let me refer to my paper "Esemplificazione, Riferimento e Verità. Il contributo di Nelson Goodman ad una filosofia dei linguaggi," in: *Nelson Goodman, la filosofia e i linguaggi*, ed. by Elio Franzini and Marcello La Matina (Macerata: Quodlibet, 2007), 109–155.

¹⁰ Cf. Marcello La Matina: Art. Philosophy of Language; Art. Trinitarian Semantics, both in: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ed. by Lucas F. Mateo-Seco and Giulio Maspero, transl. by Seth Cherney. Supplements to Vigiliae Christianae 99 (Leiden: Brill, 2010), 604–611.743–748.

¹¹ Otherwise said: "Aristotle's system and its descendants can relate only to categorical sentences, such as 'Every circle is a figure,' but the categorical sentences amount to just a small fragment of Frege's languages" (Yi: "The logic and meaning of plurals. Part 1" [see note 2], 459).

Things did not develop better during the Latin Middle Ages. Scholastic logicians tried to tackle over complex sentences where more than one expression of generality occurred. However, despite the more and more sophisticated theories of *suppositio*, their efforts did not succeed. So that—as Sir Michael Dummett observes: “as a result of this increasing and never finally successful subtlety, the whole subject of logic fell into disrepute at the Renaissance, as part of the general rejection of the achievement of the scholastic era”.¹² Such a refusal spread over centuries, pointing at the Byzantine civilization. Eastern theology too fell into disrepute almost until a century ago, so that a feeling of distrust seems to characterize the attitude of modern scholars of both Christian philosophy and theology. Accordingly, the logical resources of the eastern fathers did rest concealed for a long time under the cover of their theological distinctions: does the word “Byzantinisms”—when applied to any not obvious subtlety—not express a sort of disreputing of any eastern medieval logic?

Unfortunately, this a priori rejection did have regrettable effects on the western debate about the doctrine of the Trinity. Everybody knows that such a topic is the core of the Cappadocian theology. However, it is enough to open the small treatise *Ad Ablabium* to realize that in the Cappadocian doctrine of the Trinity there is more than a theology.¹³

Why is it that we say that the Father, the Son and the Holy Spirit are one God, a unique divine Nature in three Persons, while when we speak of three concrete human subjects, for example Peter, James and John, we say that they are “three men”? Should not one speak in the case of the Trinity as well of “three gods”?¹⁴

On this subject, Giulio Maspero stresses “the Nyssian effort which, in the *Ad Ablabium*, is used to ontologically and epistemologically find

¹² Michael Dummett: *Frege: Philosophy of Language* (New York: Harper and Row, 1973), 8.

¹³ Opportunely R. Cartwright notes that the “doctrine of the Trinity ought not to be confused with the theology of the Trinity. [...] In the face of what were seen as distortions of or deviations from the true doctrine, church councils from time to time felt compelled to incorporate technical terminology into the formulation of doctrine” (Richard Cartwright: “On the Logical Problem of the Trinity,” in: idem: *Philosophical Essays* [Cambridge (Massachusetts): MIT Press, 1986], [187–200] 189). The distinction rests, in my opinion, upon the ways to determine which propositions can be taken as consequences of which others.

¹⁴ Cf. Giulio Maspero: *Trinity and Man: Gregory of Nyssa's Ad Ablabium*. Supplements to *Vigiliae Christianae* 86 (Leiden: Brill, 2007), xi.

the capacity of man to know God".¹⁵ Of course, the Trinity is, and will remain, a mystery. However, from Gregory's point of view it is not a mystery in the sense that the sentences in which the dogma is formulated cannot be understood. "After all",—as Richard Cartwright pointed out—"we are asked to believe the propositions expressed by the words, not simply that the words express some true propositions or other, we know not which";¹⁶ and this does matter to the Cappadocian philosopher. And to us, too.

Giving the trinitarian sentences a logical form was indeed a previous step, in order to define the relations among the divine persons. The key for a correct formulation of the trinitarian doctrine was its semantic plan: which is the logical form of any sentence revealing that the Three are a unique God? Seen from the analytic philosophical perspective this is part of the "problem of predication".¹⁷ It has two aspects: on the one side, one must understand how general terms or predicates combine with proper names or singular terms in the context of every sentence. On the other side, the question is how universals and particulars melt with one another in the "metaphysical" sense. Of course, in a very correct approach to such a problem, both aspects would be seen as a whole, though modern scholars tend to favour once the metaphysical and then the semantic side of the question.¹⁸ Gregory's account seems to be especially interesting for it does allow equalizing the extremities. He did neither wonder "what is God?", or "what does 'God' mean?",¹⁹ but "which role is played by the word θεός

¹⁵ Maspero: *Trinity and Man* (see note 14), xiii. He also notes that even the more recent studies on Gregory's trinitarian doctrine do not "seem to do full justice to the greatness and audacity of the thought of this important Cappadocian author."

¹⁶ Cartwright: "On the Logical Problem of the Trinity" (see note 13), 193.

¹⁷ For a complete formulation of the problem let me refer to Davidson: *Truth and Predication* (see note 1), 76–97. See also his essay "Method and Metaphysics," in: idem: *Truth, Language and History* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 39–45.

¹⁸ For an analytic approach to patristics see, among others, my paper "Analytic Philosophy and Revelation of Person: Some Remarks on Gregory of Nyssa," in: *Studia Patristica. Proceedings of the XV Patristic Conference, Oxford, August 6–11 2007* (forthcoming).

¹⁹ Neither the φύσις of God or his οὐσία is knowable, as Gregory maintains, e.g., in *Ad Eustathium*: For, in the negative, we could dismiss any symbolic approach to creatures and their signs (GNO III/1, 10,18–22 Müller): Εἰ μὲν γὰρ ἦν δυνατόν αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς τὴν θεϊαν φύσιν θεωρηθῆναι καὶ τό τε οἰκείως ἔχον καὶ τὸ ἀλλότριον διὰ τῶν φαινομένων εὐρεῖν, οὐκ ἂν πάντως ἐδεήθημεν λόγων ἢ τεκμηρίων ἐτέρων πρὸς τὴν τοῦ ζητουμένου κατάληψιν ("For if it were possible that the Divine nature should be contemplated in its absolute essence, and that we should find by appearances what is and what is not proper to it, we should surely have no need of other arguments or evidence

in any sentence about God”? His question did take the form of an inquiry connecting metaphysics and ontology by means of semantics. This is why it is plausible to call the Nyssian account a linguistic turn.

It is common opinion that the problem of predication was started by Plato at the end of his dialogue *Sophista*. Let me quote the following passage as my first witness:

STRANGER: Hence discourse is never composed of nouns alone spoken in succession, nor of verbs spoken without nouns.—THEAETETUS: I do not understand that.—STRANGER: I see; You evidently had something else in mind when you assented just now. For what I wished to say was just this, that verbs and nouns do not make discourses if spoken successively in this way.—THEAETETUS: In what way?—STRANGER: For instance, “walks,” “runs,” “sleeps” and the other verbs which denote actions, even if you utter all there are of them in succession, do not make discourse for all that.—THEAETETUS: No, of course not.—STRANGER: And again, when “lion,” “stag,” “horse,” and all other names of those who perform these actions are uttered, such a succession of words does not yet make a discourse; for in neither case do the words uttered indicate action or inaction or existence of anything that exists or does not exist, until the verbs are mingled with the nouns; then, the words fit, and their first combination is a sentence, about the first and shortest form of a discourse.²⁰

Some echoes of that dialogue reached Gregory; however, the background of his *Ad Graecos* could have been the initial chapters of Aristotle's *Categoriae*, somehow attained through Greek philosophers

for the comprehension of the question.”; English translation from: *Select writings and letters of Gregory, bishop of Nyssa*, translated with prolegomena, notes and indices by William M. Moore and Henry A. Wilson. A select library of Nicene and post-Nicene Fathers of the Christian Church II/5 [Grand Rapids: Eerdmans, 1954], 328).

²⁰ Plato, *Sophista* 262a8–262c7 (SCBO, Platonis opera 1, 460f. Robinson): ΞΕΝΟΣ: Οὐκοῦν ἐξ ὀνομάτων μὲν μόνων συνεχῶς λεγομένων οὐκ ἔστι ποτὲ λόγος, οὐδ' αὖ ῥημάτων χωρὶς ὀνομάτων λεχθέντων.—ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ: Ταῦτ' οὐκ ἔμαθον.—ΞΕΝΟΣ: Δῆλον γάρ ὡς πρὸς ἕτερον τι βλέπων ἄρτι συνωμολόγεις· ἐπεὶ τοῦτ' αὐτὸ ἐβουλόμην εἰπεῖν, ὅτι συνεχῶς ὧδε λεγόμενα ταῦτα οὐκ ἔστι λόγος.—ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ: Πῶς;—ΞΕΝΟΣ: Οἷον «βαδίζει» «τρέχει» «καθεύδει.» καὶ ἄλλα ὅσα πράξεις σημαίνει ῥήματα, κἂν πάντα τις ἐφεξῆς αὐτ' εἴπῃ, λόγον οὐδέν τι μᾶλλον ἀπεργάζεται.—ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ: Πῶς γάρ;—ΞΕΝΟΣ: Οὐκοῦν καὶ πάλιν ὅταν λέγῃται «λέων ἔλαφος ἵππος,» ὅσα τε ὀνόματα τῶν τὰς πράξεις αὐτῶν πραττόντων ὀνομάσθῃ, καὶ κατὰ ταύτην δὴ τὴν συνέχειαν οὐδεὶς πω συνέστη λόγος· οὐδεμίαν γὰρ οὔτε οὕτως οὔτ' ἐκείνως πρᾶξιν οὐδ' ἀπραξίαν οὐδὲ οὐσίαν ὄντος οὐδὲ μὴ ὄντος δηλοῖ τὰ φωνηθέντα, πρὶν ἂν τις τοῖς ὀνόμασι τὰ ῥήματα κεράσῃ. τότε δ' ἡρμοσέν τε καὶ λόγος ἐγένετο εὐθὺς ἢ πρώτη συμπλοκή, σχεδὸν τῶν λόγων ὁ πρῶτός τε καὶ σμικρότατος. English translation from: *Plato, Theaetetus. Sophist*, with an English translation by Harold N. Fowler. The Loeb classical library 123 (London: Heinemann, 1961), 435.

like Plutarch and, of course, through his brother Basil.²¹ Let me also cite the second witness:

Each uncombined word or expression means one of the following things: what (or Substance), how large (that is, Quantity), what sort of thing (that is, Quality), related to what (or Relation), where (that is, Place), when (or Time), in what attitude (Posture, Position), how circumstanced (State or Condition), how active, what doing (or Action), how passive, what suffering (Affection). Examples, to speak but in outline, of Substance are “man” and “a horse”, of Quantity “two cubits long”, “three cubits in length” and the like, of Quality “white” and “grammatical”. Terms such as “half”, “double”, “greater” are held to denote a Relation. “In the market-place”, “in the Lyceum” and similar phrases mean Place, while Time is intended by phrases like “yesterday”, “last year” and so on. “Is lying” or “sitting” means Posture, “is shod” or “is armed” means a State. “Cuts” or “burns,” again, indicates Action, “is cut” or “is burnt” an Affection.²²

In both works it is a matter of classifying world through language, by imposing (or recognizing) some formal constraints and hierarchies to any true sentence. It is expedient to shortly compare Gregory’s account, with other systems of semantical classification. For many aspects Gregory does not belong to “Logica Vetustas,” on the contrary, he shows some insights that are very close to modern logic and analytic philosophy. Namely, some astounding similarities appear with the very famous German philosopher Gottlob Frege, who is considered the grand-father of such a discipline. Three points are my concern here: (1) the so called context-principle; (2) the distinction between general and singular/relational terms; (3) the “sentence-free” vs. “sentence-bound” ways of categorization.

²¹ For the dependence of Basil on Plutarch’s *Moralia*, see the classical study by Jean Bernardi: *La Prédication des Pères cappadociens: Le Prédicateur et son auditoire*. Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l’Université de Montpellier 30 (Paris: Presses Universitaires de France, 1968); see also Marcello La Matina: “Plutarco negli autori greci cristiani,” in: *L’eredità culturale di Plutarco dall’Antichità al Rinascimento: Atti del VII Convegno plutarco, Milano-Gargnano, 28–30 maggio 1997*, ed. by Italo Gallo (Napoli: D’Auria, 1999), 81–110.

²² Aristotle, *Categoriae* 1b25–2a3 (SCBO, 5 Minio-Paluello): Τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἑκαστον ἦτοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρὸς τι ἢ πού ἢ ποτὲ ἢ κείσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν. ἔστι δὲ οὐσία μὲν ὡς τύπων εἰπεῖν οἶον ἄνθρωπος, ἵππος· ποσὸν δὲ οἶον δίτηχυ, τρίτηχυ· ποιὸν δὲ οἶον λευκόν, γραμματικόν· πρὸς τι δὲ οἶον διπλάσιον, ἡμισυ, μείζον· πού δὲ οἶον ἐν Λυκείῳ, ἐν ἀγορᾷ· ποτὲ δὲ οἶον χθές, πέρυσιν· κείσθαι δὲ οἶον ἀνάκειται, κάθεται· ἔχειν δὲ οἶον ὑποδέδεται, ὀπλίσται· ποιεῖν δὲ οἶον τέμνειν, καίειν· πάσχειν δὲ οἶον τέμνεσθαι, καίεσθαι. Translation from: Aristotle, *The categories: On interpretation*, translated by Harold P. Cooke. The Loeb classical library 325 (London: Heinemann, 1983), 17–19.

3. *The Primacy of sentences over terms*

Many times, throughout the *Contra Eunomium*, the *Ad Ablabium* and especially the *Ad Graecos*, Gregory claims that the grammatical structures of ordinary language do not express any logical relationships between words and beings or facts. So that the surface grammar of sentence must be analytically distinguished from its logical form: only the latter must be taken, in order to commit to an ontology. A semantical distinction among the constituents of a sentence becomes necessary. The Cappadocian rule is expressed in the famous *Epistula* 38, where predicates are introduced as unsaturated terms expressing a concept:

In the whole class of nouns, expressions used for things which are plural and numerically diverse have a more general sense, as for example “man.” For anyone who employs this noun indicates the common nature, not limiting it to any particular man known by such a term.²³

Of course, both Plato and Aristotle did make similar observations, though obtaining different outcomes. On the one side, Plato regimented sentences in terms of agency: both ordinary- and myth-language sentences talk about actions and agents, respectively expressed by ῥήματα and ὀνόματα; anyway, he remained very close to the surface grammar of the Greek language. Apart from his main concern in the theory of universals, Plato was also interested in the semantics of particular sentences (like, e.g., “Thaetetus is sitting”/Θεαίτητος κάθεται). We read again from his *Sophista*:

²³ Gregory of Nyssa, *Ad Petrum fratrem de differentia essentiae et hypostaseos* (= Basil of Caesarea, *Epistula* 38,2 [CUFr, Lettres 1, 81,1–6 Courtonne]): Πάντων τῶν ὀνομάτων τὰ μὲν ἐπὶ πλείονων καὶ τῷ ἀριθμῷ διαφερόντων λεγόμενα πραγμάτων καθολικωτέραν τινὰ τὴν σημασίαν ἔχει, οἷον ἄνθρωπος. Ὁ γὰρ τοῦτο εἰπὼν, τὴν κοινὴν φύσιν διὰ τοῦ ὀνόματος δείξας, οὐ περιέγραψε τῇ φωνῇ τὸν τινὰ ἄνθρωπον, τὸν ἰδίως ὑπὸ τοῦ ὀνόματος γνωριζόμενον. Translation from: Gregory of Nyssa, *The letters*, introduction, translation and commentary by Anna M. Silvas. Supplements to Vigiliae Christianae 83 (Leiden: Brill, 2007), 250. For a general view on the Cappadocian doctrine of the Trinity see Volker H. Drecoll: *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea: Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 66 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996). About the discussed attribution of the treatise to Gregory, see Reinhard M. Hübner: „Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius. Zum unterschiedlichen Verständnis der οὐσία bei den kappadozischen Brüdern,“ in: *Epektasis: Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, ed. by Jacques Fontaine et Charles Kannengiesser (Paris: Beauchesne, 1972), 463–490.

STRANGER: What I supposed you had in mind when you assented; For we have two kinds of vocal indications of being.—THEAETETUS: How so?—STRANGER: One called nouns, the other verbs.—THEAETETUS: Define each of them.—STRANGER: The indication which relates to action we may call a verb. THEAETETUS: Yes.—TRANGER: And the vocal sign applied to those who perform the actions in question we call a noun.—THEAETETUS: Exactly.²⁴

On the contrary, Aristotle worked with subjects and predicates as expressing matters or qualities and events. He developed a scientific theory of general statements like "All whales are mammals." In fact, he sacrificed any account of particular sentences, so "eliminating from his system just those kinds of terms which in his opinion were not suited to be both subjects and predicates".²⁵ Since for him the logical form consisted of interchangeable terms, the logical importance of the copula therefore disappeared.²⁶ This engendered a perilous confusion: "If terms are thought of as (at least potential) names, then a natural idea is that the truth of a categorical consists in its putting together two names of the same thing".²⁷ Any difference within the structure of a sentence could be thought of as a difference in the scope of each name. Thus, Aristotle's semantics was beginning to look like a two-terms theory, as it is currently called. Such a semantical conception, however, could have engendered some difficulties about the Trinity; as Geach points out "A term like 'man' or 'God,' in subject or predicate

²⁴ Plato, *Sophista* 261e4–262a8 (SCBO, Platonis opera 1, 460 Robinson): ΞΕΝΟΣ: "Ὅπερ ᾠήθην ὑπολαβόντα σε προσομολογεῖν. ἔστι γὰρ ἡμῖν που τῶν τῇ φωνῇ περὶ τὴν οὐσίαν δηλωμάτων διττὸν γένος.—ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ: Πῶς;—ΞΕΝΟΣ: Τὸ μὲν ὀνόματα, τὸ δὲ ῥήματα κληθέν.—ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ: Εἰπέ ἐκάτερον.—ΞΕΝΟΣ: Τὸ μὲν ἐπὶ ταῖς πράξεσιν ὃν δῆλωμα ῥήμά που λέγομεν.—ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ: Ναί.—ΞΕΝΟΣ: Τὸ δέ γ' ἐπ' αὐτοῖς τοῖς ἐκείνας πράττουσι σημείον τῆς φωνῆς ἐπιτεθὲν ὄνομα.—ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ: Κοιμῶ μὲν οὖν. Translation from: Fowler: *Plato, Theaetetus. Sophist* (see note 20), 433–435.

²⁵ Jan Lukasiewicz: *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic* (Oxford: Clarendon Press, 1957), 7.

²⁶ It is essential to distinguish among different usages of the copula. Gottlob Frege wrote on this subject: "the word 'is' [...] serves as a copula, as a mere verbal sign of predication. (In this sense the German word 'ist' can sometimes be replaced by the mere personal suffix: cf. "*Dieses Blatt ist grün*" and "*Dieses Blatt grünt*"). We are here saying that something falls under a concept, and the grammatical predicate stands for this concept." Cf. Gottlob Frege: *Über Begriff und Gegenstand* (1892). Translation from: *Translations from the philosophical writings of Gottlob Frege*, translated by Peter Geach and Max Black (Oxford: Blackwell, 1960), 43f.; now in: *Gottlob Frege Posthumous Writings*, ed. by Hans Hermes, Friedrich Kambartel and Friedrich Kaulbach (Oxford: Blackwell, 1979), 90f.

²⁷ Peter T. Geach: *Reference and Generality: An Examination of Some Medieval and Modern Theories* (Ithaca [New York]: Cornell University Press, 1962), 34.

position, is just a name, and it is a name of the same thing in either position. There can be no distinction between what is true of *Christ as a man* and what is true of *the man Christ*.²⁸ Both generality and particularity in God cannot be reduced to vague notions.²⁹

Nevertheless, the crucial point to be stressed is the following. Before introducing the list of categories, Aristotle clearly specifies that they are sentence-free categories: i.e. ἄνευ συμπλοκῆς. Then, he states what must be counted as οὐσία, what as εἶδος, what as ποσόν or ποιόν and so on. No reference to sentences and their logical form is made there. Each category is individuated by means of a metaphysical choice, apart from any reference to the semantic contexts in which it could appear. So, being a sentence results from the attachment of a term to another term: any structural difference between subject and predicate is cancelled, in order to make it possible for a name not only to occur as subject but also as predicate. As Aristotle claimed:

By a term I mean that into which the premiss can be analysed, viz., the predicate and the subject, with the addition or removal of the verb to be or not to be.³⁰

Unfortunately, as later on appeared, such a thesis of terms-interchange did not apply to all sentences beyond the boundaries of syllogistics. Moreover, it failed to provide a clear explanation of expressions of generality, like “all,” “every,” “some,” “nobody.” On this subject Donald Davidson wrote:

Aristotle’s logic was not formalized, nor could it be formalized without a clearer sense of the syntactic structures and semantics of sentences. In particular, the treatment of expressions like “all men,” “some man,” and

²⁸ Peter T. Geach: *Logic Matters* (Oxford: Blackwell, 1972), 295.

²⁹ Since Frege’s *Begriffsschrift* (1884) Modern logic introduced an accurate, strict distinction between singular and general terms. On the contrary, “traditional, pre-Fregean, logicians made no such demands on logical syntax. Traditional logic allowed for a uniform logical treatment of both singular and general terms. It took all propositions to be categorical. Thus the logical subject of any propositions, whether singular or general, must be a quantified expression. Since singulars in natural language have no explicit quantity, the traditional logician took their quantity to be implicit” (George Englebretsen: “Singular/Plural,” *Notre Dame Journal of Formal Logic* 27/1 [1986], [104–107] 104).

³⁰ Aristotle, *Analytica priora* 24b16 (SCBO, 3 Ross): Ὅρον δὲ καλῶ εἰς ὃν διαλύεται ἡ πρότασις, οἷον τὸ τε κατηγορούμενον καὶ τὸ καθ’ οὗ κατηγορεῖται, προστιθεμένου [ἢ διαιρουμένου] τοῦ εἶναι ἢ μὴ εἶναι. Translation from: *Aristotle, Prior analytics*, translated by Hugh Tredennick. The Loeb classical library 325 (London: Heinemann, 1983), 201.

“no man” as self-contained terms masked the essential nature of predicates, quantifiers, and the apparatus of cross-reference implemented in natural languages by pronouns.³¹

Which semantics is, on the contrary, the one presupposed by the Cappadocians? Its pivotal rule could be expressed in Frege’s words: “Never to ask for the meaning of a word in isolation, but only in the context of a proposition”.³² Applying an ante litteram version of such a principle, Gregory dismissed the κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν categorizing, so distancing himself from Aristotle; then, finely differentiated predicates and singular terms, even introducing a new semantics for the so called “terms of relation”.³³ Finally, he stated the pair of words οὐσία and ὑπόστασις as logical constituents of any sentence on God.³⁴ The choice is notable, for since the classical times οὐσία and ὑπόστασις were almost synonymous. The very original move, however, is that Gregory does not use them as mere theological concepts, but rather as meta-terms belonging to a logical language; namely, as metavariables, respectively for concept- and object-terms. Let me argument with an example. At the beginning of the *Ad Graecos*, the Nyssian argues as follows:

(E1): If we speak of the Father (as) God and the Son (as) God and the Holy Spirit (as) God or speak of God the Father, God the Son and God the Holy Spirit, we connect the conjunction “and” in our minds to the names of the persons.³⁵

Many interpreters take πατέρα θεόν as an epiclesis. But, if so, why to repeat contrariwise, saying θεὸν πατέρα? I think it is not incorrect to give θεόν a predicative role and to interpret the syntagm as constituting the sentence: “the father is God”. Thus, we are here before the

³¹ Davidson: *Truth and Predication* (see note 1), 95.

³² Gottlob Frege: *Die Grundlagen der Arithmetik* (1884); translation by John L. Austin: *The Foundations of Arithmetic: A logico-mathematical enquiry into the concept of number* (New York: Harper, ²1960), xxii.

³³ Of course, relative terms were known to Aristotle too, but Gregory’s σχετικὰ ὀνόματα are not predicates, but structured terms like the so called “verity names” in the anthropological sense. Such an expression, appearing in a report by Frank Hamilton Cushing, was also quoted by Marcel Mauss: “Une catégorie de l’esprit humaine,” *Journal of the Royal Anthropological Institute* 68 (1938), 263–281.

³⁴ The word ὑπόστασις was used by the Cappadocians as a synonym for πρόσωπον.

³⁵ *Graec.* (GNO III/1, 20,1–4 Müller): Εἰ δὲ λέγομεν πατέρα θεὸν καὶ υἱὸν θεὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον θεὸν ἢ θεὸν πατέρα καὶ θεὸν υἱὸν καὶ θεὸν πνεῦμα ἅγιον, τὸν καὶ σύνδεσμον κατ’ ἐννοίαν τοῖς τῶν προσώπων ὀνόμασι συνάπτωμεν.

basic trinitarian sentence, asserting that the given complex argument—regardless of any grammatical linearization—has only one value in meaning. But how to preserve its right semantics? Here Gregory makes use of his special metavariable for evidencing the place to be occupied by each singular term οἷον πατρί, υἱῷ, ἁγίῳ πνεύματι. The logical form does appear in succession: πατήρ καὶ υἱὸς καὶ ἅγιον πνεῦμα, τουτέστι πρόσωπον καὶ πρόσωπον καὶ πρόσωπον.³⁶ The same does apply for the predicate term “God” (τὸ δὲ θεὸς ὄνομα), which appears in the same context. Since it is equally predicated of each person (ὡσαύτως κατηγορεῖται ἐκάστου τῶν προσώπων), Gregory clearly warns his readers against the fallacies created by the grammatical form. Then, he shows the logical role of the predicate, by using the word οὐσία as a logical symbol (thus, devoid of its usual meaning):

(E2): οὐσία ὁ πατήρ, οὐσία ὁ υἱός, οὐσία τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ οὐ
τρεις οὐσίαι.³⁷

Translating Gregory’s basic sentences in a quasi-formal notation we could have the following two formulae:

(TS1) := [θεός] { πρόσωπον \cap πρόσωπον \cap πρόσωπον }
(TS2) := [οὐσία] { ὁ πατήρ \cap ὁ υἱός \cap τὸ ἅγιον πνεῦμα }:

The similarities with the logic of Frege will appear by use of some of his German terms. Each line stands for a different type of open sentence resulting from a predicate-part (within square brackets)³⁸ and an object-part (in round brackets). The sign ‘ \cap ’ is a special logical connective to be used among relative expressions (Gregory’s τὸν καὶ σύνδεσμον). In both cases the predicate-part is considered as a simple element, whilst the argument-part is regarded as a complex one. The sequence of lines follows the order of Gregory’s texts. Thus, the string sub (TS1) shows the predicate and its complex argument-sign (“Argumentzeichen”). We called it an open sentence for the predicate is unsaturated (“ungesättigt”) and the argument part just consist of an argument-sign. Notice that (TS1) only partially translates (E1), because the logical connective ‘ \cap ’ within the argument-sign is uninterpreted.³⁹

³⁶ *Graec.* (GNO III/1, 20,5f. Müller).

³⁷ Cf. *Graec.* (GNO III/1, 20,24f. Müller).

³⁸ The expression [οὐσία] in (TS2) is just an “Begriffszeichen.”

³⁹ A semantical interpretation of such a sign would mean understanding the relationships among the divine Persons as the “Trinitas ad intra,” and this exceeds human capacities.

On the contrary, the string sub (TS2) shows a reverse, complementary array. The object (“Gegenstand”)-part is saturated by use of proper nouns, whilst the predicate-part just consists of the predicate-sign (“Begriffszeichen”). The letters in the square brackets are not a predicate (a “Begriff”) but just a mark of it (precisely a “Begriffszeichen”). This causes that (TS2), as a translation of (E2), is not a sentence. Now, let me take another step. If now we assign any saturated part to the unsaturated one, we obtain:

$$(E3) := [\text{θεός}] \{ \text{ὁ πατήρ} \cap \text{ὁ υἱός} \cap \text{τὸ ἅγιον πνεῦμα} \}$$

$$(F3a) := [\text{οὐσία}] \{ \text{πρόσωπον} \cap \text{πρόσωπον} \cap \text{πρόσωπον} \}$$

Whilst (E3) is a clearly sentence, (F3a) is a formula, providing that it is composed by sole placeholders. So, the (F3a) $[\text{οὐσία}] \{ \cap \text{πρόσωπον} \cap \}$ concatenate is the logical form of any basic trinitarian sentence. As a final step, we can substitute the metavariable $\{ \text{πρόσωπον} \}$ with its equivalent, $\{ \text{ὑπόστασις} \}$, obtaining the following formula (F3b):

$$(F3b) := [\text{οὐσία}] \{ \text{ὑπόστασις} \cap \text{ὑπόστασις} \cap \text{ὑπόστασις} \};$$

Here (F3b) is logically equivalent to (F3a). Comparing them we can deduce both (T1): “ $\text{πρόσωπον} \equiv \text{ὑπόστασις}$ ” and (T2): “ $\text{οὐσία} \neq \text{ὑπόστασις}$ ”, depending on whether the metavariables are (are not, as in T2) substitutable to one another. It was just due to the so called context-principle that the Cappadocians were able to differentiate the synonymic pair of words, οὐσία and ὑπόστασις , giving them a new role within the doctrine of the Trinity.

To end this part we could say that Gregory did contribute to the development of a notion of predicate similar to the modern one. In many cases he said that a general term is ἀόριστος , indefinite, vague. He explained such a term by a reference to the concept of τὸ μάταιον . A word is μάταιος when it is not followed by its extension or, more generally, by its semantical or pragmatological expected consequences. A word is μάταιος when it is ἀνυπόστατος .⁴⁰ Elsewhere Gregory affirms that the οὐσία is incomplete if it is not sustained by some singular expression, like a proper name, a personal pronoun or an indexical term. The semantical differentiation between general and singular (and relative) terms was the second pivotal principle of Gregory’s turn and

⁴⁰ Cf. e.g. *Eccl.* (GNO V, 281,4f. Alexander): $\text{Μάταιον νοεῖται τὸ ἀνυπόστατον, ὃ ἐν μόνη τῇ τοῦ ῥήματος προφορᾷ τὸ εἶναι ἔχει}$.

directly descended from the context-principle. For only in the context of a sentence one can realize that predicate-terms and names are not interchangeable with one another. Such a differentiation does anticipate the second principle formulated by Frege after many centuries: “Never to lose sight of the distinction between concept and object”.⁴¹

4. *Ontology, truth and meaning*

In his major logical work, we find another application of the analytic way of argumenting. As provided by Frege’s context-principle—Gregory dismantled Eunomius’ trap of ἀγεννησία,⁴² what seemed to undermine the distinction of concept (in Frege’s terms “Begriff”) and object (“Gegenstand”). Gregory argued that Eunomius—asking for the meaning of both the word ἀγεννησία and γέννησις—did not take the logical constituents of the sentences about the Father and the Son as differently. Gregory’s analysis works in two steps. First, he shows that the adversary had asked for the meaning of word in isolation: so Eunomius had labelled the divine persons involved in a unique God-begetting event as separate entities:

Whereas truth teaches that the Father is not from some superior cause, these have named that thought “unbegottenness,” and the constitution (ὑπόστασις) of the Only-begotten from the Father they call “begetting”.⁴³

⁴¹ Frege: *Die Grundlagen der Arithmetik* (see note 32), xxii.

⁴² Here is the core of Eunomius’ argumentation in the words of Gregory (*Eun.* I 642 [GNO I, 211,3–11 Jaeger]): Ἀλλ’ ἀντιβαίνει τοῖς εἰρημένοις ὁ τὰ περισσὰ σοφίζομενος καὶ διασχίζει τῆς τοῦ πατρὸς φύσεως τοῦ μονογενοῦς τὴν οὐσίαν, διότι ὁ μὲν γεγέννηται, ὁ δὲ ἀγέννητός ἐστι· καὶ τοσούτων ὄντων τῶν ὀνομάτων τῶν εὐσεβῶς περιθεωρουμένων τῇ θεῇ φύσει, ἐν οἷς οὐδεμία παραλλαγή τοῦ πατρὸς πρὸς τὸν υἱὸν καθορᾶται, πάντων δὲ κατὰ τὸ ἴσον ἀμφοτέροις ἐφαρμοζόντων, οὐδενὸς τῶν ἄλλων ἐπιμνησθεὶς δι’ ὃν τὸ κοινὸν γνωρίζεται, μόνῳ τῷ ὀνόματι τῆς ἀγεννησίας προσφύεται. Translation by Moore: *Select writings and letters of Gregory, Bishop of Nyssa* (see note 19), 95: “But this thinker in his exceeding subtlety contravenes this statement; he sunders the being of the Only-begotten from the Father’s nature, on the ground of one being Generated, the other Ugenerate; and although there are such a number of names which with reverence may be applied to the Deity, and all of them suitable to both Persons equally, he pays no attention to anyone of them, because these others indicate that in which Both participate; he fastens on the name Ugenerate, and that alone.”

⁴³ *Eun.* II 18 (GNO I, 232,1–5 Jaeger): Τὸ γὰρ μὴ ἐκ τινος ὑπερκειμένης αἰτίας εἶναι τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας διδασκούμενης, οὗτοι ἀγεννησίαν ὀνόμασαν τὸ τοιοῦτον νόημα, καὶ τὴν ἐκ πατρὸς τοῦ μονογενοῦς ὑπόστασιν τῷ τῆς γεννήσεως διασημαίνουσι ῥήματι. Translation from: “Gregory, Bishop of Nyssa: The second book against Eunomius,”

Secondly, he argues that Eunomius had assembled the new labels, thus simulating the context of a sentence in order to deceive any simple-minded people:

Then they put together the two words, “unbegottenness” and “begetting,” as directly contradicting each other, and proceed to lead their silly followers away.⁴⁴

It is notable to observe the machinery: the first step was a transgression of the context principle (διασημαίνω), whilst the second one was a creation of a sentence-context (συνθέντες τὰς δύο φωνὰς) obtaining in an illusionistic reduplication of hypostases.

An interesting parallel passage could be found in the treatise *Ad Ablabium*. Having stated the distinction between οὐσία-terms and ὑπόστασις- (or σχέσις-) terms, the Nyssian explained that the word “God” cannot be the name of God, for it is a general term and general terms (according to logical rules) divide their reference. But, apart from the example of “God,” the case of the words ῥήτορες and χρυσοί is à propos very instructive.⁴⁵ The former is taken as a general term having the semantical property of dividing its reference, whilst the latter does not. In common parlance—Gregory observes—we differentiate and count one rhetorician and another one, for they (οἱ ῥήτορες) work separately: “each of those who follow it works by himself, this one pleading in his way, and that one in his way.”⁴⁶ However, we use such a term (as well as “farmer” or “shoemaker”) “not, when there are many, spoken of in singular; as we speak of ‘many orators,’ or ‘surveyors,’ or ‘farmers,’ or ‘shoemakers,’ and so in all other cases.”⁴⁷ On the

translated by Stuart G. Hall, in: *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium II: An English Version with Supporting Studies: Proceedings of the 10th international colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15–18, 2004)*, ed. by Lenka Karfiková, Scot Douglass and Johannes Zachhuber (Leiden: Brill 2007), (59–201) 63.

⁴⁴ *Eun.* II 18 (GNO I, 232,5–7 Jaeger): Εἶτα συνθέντες τὰς δύο φωνὰς τὴν ἀγεννησίαν τε καὶ τὴν γέννησιν ἀντιφατικῶς ἐναντιούμενας ἀλλήλαις ἐντεῦθεν τοὺς ἀνοήτους τῶν ἐπομένων αὐτοῖς παρακροῦνται. Translation from: Hall: “Gregory, Bishop of Nyssa: The second book against Eunomius” (see note 43), 63.

⁴⁵ See *Abl.* (GNO III/1, 46,7; 53,16 Müller).

⁴⁶ *Abl.* (GNO III/1, 47,16f. Müller): Καθ’ ἑαυτὸν ἕκαστον ἐνεργοῦσιν ἰδίως ῥητορεύων ὁ δεῖνα καὶ ἰδίως ὁ ἕτερος. Translation from Wilson: *Select writings and letters of Gregory, Bishop of Nyssa* (see note 19), 334.

⁴⁷ *Abl.* (GNO III/1, 46,9–12 Müller): Οὐχ ἐνικῶς τοὺς πολλοὺς μνημονευομένους καθὼ φαμεν ῥητοράς τε πολλοὺς καὶ γεωμέτρους γεωργούς τε καὶ σκυτοτόμους καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὡσαύτως. Translation from Wilson: *Select writings and letters of Gregory, Bishop of Nyssa* (see note 19), 333.

contrary, the term χρυσός—like “water” or “red”—is a so-called “mass term” and it applies cumulatively. When using a mass term like “gold”, the division of reference does not apply, for “we say that gold, even though it be cut into many figures, is one, and is so spoken of”.⁴⁸

The major concern of Gregory’s treatise seems, however, to have been the setting up of “some basic common notions”, i.e. *ex communibus notionibus*, to be used as a basis for the frequent trinitarian discussions then. In *Ad Graecos* Gregory discusses the semantical role of the expression τοιόσδε (to be translated “such as x;” where x stands for ὑπόστασις or an οὐσία or both).⁴⁹ Taking Aristotle’s theory of predicables as a background, Gregory involves such a word in a long discussion about the categories and their logical relationships. In the crucial passage,⁵⁰ first he agrees that one can combine a general term with such an indexical one to obtain a full reference: and this complies with *communibus notionibus*. Then,⁵¹ however, he claims that τοιόσδε could be used instead of any expression (ἀντὶ γὰρ τοιούτων διαφορῶν)—no matter whether a general one—to distinguish (πρὸς ἀντιδιαστολήν) two hypostases (or πρόσωπα) from one another. The argument, because of its parallelistic form, is very arduous, so that some scholars thought of a logical mistake made by Gregory himself.⁵² Without any claim to resolve so complicated a puzzle, it could be expedient to introduce in the discussion some semantical distinction. I suggest to distinguish between an anaphorical and an indexical use of such a word. When using τοιόσδε with a predicate (a term for

⁴⁸ *Abl.* (GNO III/1, 53,16f. Müller): Καὶ τὸν χρυσὸν φαμεν. κἄν εἰς πολλοὺς διακερματίζεται τύπους, ἓνα καὶ εἶναι καὶ λέγεσθαι. Translation from Wilson: *Select writings and letters of Gregory, Bishop of Nyssa* (see note 19), 335.

⁴⁹ For a historical survey on Plato’s and Aristotle’s views of self-predication, see Benedikt Strobel: “Dieses” und “so etwas”: *Zur ontologischen Klassifikation platonischer Formen*. Hypomnemata 168 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007).

⁵⁰ This is the tested statement, *Graec.* (GNO III/1, 30,6–11 Müller): Σαφηνιζέσθω τοιγαροῦν πρότερον ἡμῖν, τὸν ἄνθρωπον καὶ τὸν ἵππον ἢ τὸν ἵππον καὶ τὸν κύνα τίνος χάριν διαφέρειν λέγομεν καθὼς τοιάσδε οὐσίας. ἢ πρόδηλον ὅτι ἐπειδὴ διαφέρουσιν ἀλλήλων κατὰ τὰ χαρακτηρίζειν οὐσίας εἰωθότα, οἷον λογικῶ καὶ ἀλόγῳ, χρεμετιστικῶ, ὑλακτικῶ καὶ εἰ τι τοιούτῳ. English translation: “First of all, then, it shall be made clear to you, for what reason we say that man, horse and dog differ inasmuch as having such an essence. In fact, it is obvious that, since they differ from each other, they do that according to those things which usually characterize an essence, like rational and irrational, capability of neighing and barking and other things like that.” See also *Graec.* (GNO III/1, 30,1–11 Müller).

⁵¹ Cf. *Graec.* (GNO III/1, 30,11–15 Müller).

⁵² Cf., e.g., Lucian Turcescu: *Gregory of Nyssa and the Concept of the Divine Persons* (Oxford: Oxford University Press, 2005), especially 7–24.

οὐσία) one perforce appeals to genera, species and differences as they are organized in the encyclopedia of reference. Gregory says that at this level things differ from one another according to some standard features: i.e., διαφέρουσιν ἀλλήλων κατὰ τὰ χαρακτηρίζειν οὐσίας εἰωθότα,⁵³ as one can read in *Ad Graecos*.

Which standard features Gregory is thinking of here? In my opinion they are very close to the branches of the so called “Arbor Porphyriana.” In his *Isagoge* Porphyry—a writer probably known by Gregory⁵⁴—gave a commentary on Aristotle’s *Categoriae*,⁵⁵ also developing a theory of division that has succeeded until Boethius. The result was a classification in terms of *substantiae*, *genera*, *species*, *proprium* and *differentiae*. Unfortunately—as some critics pointed out—the method missed its point, for a same pair of differences can occur under several genera.⁵⁶ This is perhaps what Gregory has in mind. On the one side, according to the “common notions” one is forced to say that neither the species nor the individuals, but just their differences, are really given. On the other side, however, individuals cannot be unprovided of any ontological content, for they not only διαφέρουσιν ἀλλήλων κατὰ τὰ χαρακτηρίζειν οὐσίας εἰωθότα.⁵⁷ Men, for instance, do differ

⁵³ *Graec.* (GNO III/1, 30,9f. Müller).

⁵⁴ The debate on this is open. See, e.g., Pierre Courcelle: “Grégoire de Nysse lecteur de Porphyre,” *Revue des Etudes Grecques* 80 (1967), 402–406 and Johannes Zachhuber: *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*. Supplements to *Vigiliae Christianae* 46 (Leiden: Brill, 2000), 86–90, for *Graec.* especially 108–112.

⁵⁵ In the inference by species and difference, the properties of a species transmute at the lower level, preserving the predicative role of any paired terms. Aristotle’s *Categoriae* 2b10–17 explains: “Take this or that man, for example. You would give a more instructive account, if you stated the species or ‘man,’ than you would, if you called him ‘an animal.’ The former belongs the more to him, the latter is somewhat too wide. Or, again, take an individual tree. By mentioning the species or ‘tree’ you will give a more instructive account than by giving the genus or ‘plant.’ Moreover, the primary substances most off all merit that name, since they underlie all other things, which in turn will be either their predicates or present in such as their subjects.” (*Categoriae* 2b10–17 [SCBO, 7 Minio-Paluello]: Οἷον τὸν τινὰ ἄνθρωπον γνωριμώτερον ἂν ἀποδοίη ἄνθρωπον ἀποδιδούς ἢ ζῶον, —τὸ μὲν γὰρ ἴδιον μᾶλλον τοῦ τινὸς ἀνθρώπου, τὸ δὲ κοινότερον,—καὶ τὸ τὶ δένδρον ἀποδιδούς γνωριμώτερον ἀποδώσει δένδρον ἀποδιδούς ἢ φυτόν. ἔτι αἱ πρῶται οὐσίαι διὰ τὸ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ὑποκεῖσθαι καὶ πάντα τὰ ἄλλα κατὰ τούτων κατηγορεῖσθαι ἢ ἐν ταύταις εἶναι διὰ τοῦτο μάλιστα οὐσίαι λέγονται.) Translation from: Cooke: *Aristotle, The categories: On interpretation* (see note 22), 23.

⁵⁶ Cf. Umberto Eco: “Dictionary vs. Encyclopedia,” in: idem: *Semiotics and the Philosophy of Language* (London: Macmillan, 1984), (46–86) 57–64 for a penetrating critique of the Porphyrian tree as a method for semantical classification.

⁵⁷ *Graec.* (GNO III/1, 30,9f. Müller).

as hypostases, i.e. as persons. Claiming this perforce commits to an ontology of features that naturally constitute hypostasis and not substance.

At this point Gregory draws out τοιόσδε as an indexical expression. When using τοιόσδε in the context of a sentence, things change. Better, so to say, things are before you, and you can switch their position regardless of any semantical tree. Thus, to stay to the given example, Paul and Peter differ from one another according to some features almost natural when a ὑπόστασις—and not an οὐσία—is built up:

Paul differs from Peter, inasmuch each of them has such a hypostasis, because they differ from each other according to criteria which naturally make up an hypostasis, not an ousia, like grey hair, size, fatherhood, sonship and other things like that.⁵⁸

A key word in the above considered passage is πεφυκότων.⁵⁹ In my opinion, it does not mean “natural features,” rather “features that in common parlance it is natural to take as constitutive,” in this case, of the ὑπόστασις and not of the οὐσία. Let me briefly support the argument. Suppose we see two entities, say, blue-eyed the first one and grey-eyed the other. Undoubtedly, they differ qua hypostases: and we can use τοιόσδε to differentiate them, as I previously did following the Porphyrian categorization. However, in this case, when using τοιόσδε in connection to any hypostasis-term, we are unprovided with any guarantee that both entities fall under a unique εἶδος; at least, provided that the word εἶδος has got the meaning of “species” in the conceptual sense. But is it so? I have found a lot of examples where Gregory (and other fathers too) uses the word εἶδος to mean “figure,” just in a non-conceptual sense.⁶⁰ Consequently, one may argue that two hypostases

⁵⁸ *Graec.* (GNO III/1, 30,20–31,1 Müller): Διαφέρει Παῦλος Πέτρου, καθὼς τοιάδε ὑπόστασις ἐκάστω αὐτῶν, ἐπεὶ διαφέρουσιν ἀλλήλων κατὰ τινὰ τῶν ὑπόστασιν καὶ οὐκ οὐσίαν συνιστᾶν πεφυκότων, οἷον φαλακρότητι, μακρότητι, πατρότητι, υἱότητι καὶ εἴ τιτι τοιούτῳ.

⁵⁹ Cf. *Graec.* (GNO III/1, 30,23 Müller).

⁶⁰ See, e.g., *Antirr.* (GNO III/1, 169,24–26 Müller): Καὶ τίς τῶν Ἑλλήνων τὰ κατὰ τὸν Ἥλιον θαύματα ὡς ἀληθῆ παρεδέξατο; ὅτι πῦρ διχῇ τῷ σχήματι τυπωθέν, τὸ μὲν εἰς ἄρματος εἶδος τὸ δὲ εἰς ἵππων μορφήν (“And which one of the Greeks accepted the miracles around Elia as true? That fire shaped in a twofold mode, some of it to the shape of a chariot, some of it to the shape of horses, moves itself in a way opposite to its natural one being carried downwards from above.”); *Antirr.* (GNO III/1, 200,13–17 Müller): Φύσεως λόγον, καὶ οὐθέτερον τῶν ἐν ἡμῖν, οὔτε ὁ νοῦς οὔτε τὸ σῶμα, πρὸς τὴν ὑπερκειμένην φύσιν τῷ λόγῳ τῆς οὐσίας ᾠκείωται. κἀν οὐράνιον τι σαρκὸς εἶδος ἀναπλάσῃ περὶ τὸ θεῖον ὁ μῦθος, οὐδὲν μᾶλλον διὰ τοῦτο ὁμοούσιον εἶναι τῷ θεῷ καὶ πατρὶ τὴν σάρκα ἐκείνην ὁ λελογισμένος συνθήσεται (“Man is separated both

could differ qua hypostases, without perforce appealing to a tree-like notion of εἶδος.⁶¹ For instance, the blue-eyed hypostasis could be a man and the compared grey-eyed one could be a cartoon. In many contexts distinguishing a cartoon from a man means to distinguish a hypostasis qua hypostasis.

Things are always deceptive except when their observer is a child or a religious man like Gregory. Let me simply modify the example. It is not a matter of differentiating Peter from Paul, but of distinguishing some of Peter's hypostasis from any other (even illusionistic) token or replica one can regard—let me say—as ὁμουπόστατος to him. Such a term, ὁμουπόστατος, will be expressly defined only since Maximus the Confessor,⁶² and not by chance. For instance, it is a matter of distinguishing the hypostasis of Peter appearing here before you, from another hypostasis of Peter appearing in a performance a little later on. No doubt that they hypostasize the unique and same πρόσωπον,

as a whole and in part, and none of our two elements, neither the intellect nor the body, is related to the transcendent nature by essence. Even if the myth fantasized some kind of heavenly flesh around the divine, the rational man would never agree this flesh to be consubstantial with God the father.”); *Mort.* (GNO IX, 41,7–10 Heil): “Ἔστιν αὐτοῖς ἐκ φύσεως δύναμις πρὸς τὴν ἑαυτῶν θεωρίαν τὴν ὀπτικήν ἐνέργειαν ἐπαναστρέφειν καὶ ἑαυτοὺς κατιδεῖν ἐν κατόπτρῳ τὸ εἶδος τε καὶ τὸ σχῆμα τοῦ ἰδίου θεασάμενοι κύκλου διὰ τῆς εἰκόνης ἑαυτοὺς καθορώσιν (“For also the eyes, as they by nature do not have the power to redirect the activity of sight to a contemplation of themselves and see themselves, if they see their form and the shape of their own circle in a mirror, they view themselves by the image.”); *Mort.* (GNO IX, 62,9–12 Heil): Καί μοι μηδεὶς χαρακτῆρα καὶ σχῆμα καὶ εἶδος ὑπογραφέτω τῆς ἀχειροποιήτου ἐκείνης οἰκίας καθ’ ὁμοιότητα τῶν νῦν ἐπιφαινομένων ἡμῖν χαρακτῆρων (“And nobody shall dare describe that building which was not made by hands by characterization, form or shape similar to those traits now displayed on us and the idioms distinguishing us from each other.”).

⁶¹ Concerning the passage at *Graec.* (GNO III/1, 31,16–20 Müller), Turcescu: *Gregory of Nyssa and the Concept of the Divine Persons* (see note 52), 73 postulates the notion of “new intermediary species,” also saying that “here Gregory asserts beyond any reasonable doubt that ὑπόστασις is actually synonymous with οὐσία, after Gregory himself has assured the reader that ὑπόστασις is in fact the individual. It can also mean that ὑπόστασις is a subspecies of οὐσία, something between οὐσία and πρόσωπον.” If I correctly understand him, I cannot agree with him on this point.

⁶² Here you are the passage, S. Maximus Confessor, *Opuscula theologica et polemica* (PG 91, 152 A–B): Ὁμοϋπόστατόν ἐστι, τὸ εἰς μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ὑπόστασιν ἄλλω συντεθειμένον· διάφορον δὲ πρὸς τὸ αὐτὸ κατ’ οὐσίαν τυγχάνον· ὡς ἐπὶ τε ψυχῆς καὶ σώματος ἔχει, καὶ τῶν ἄλλων ὅσα φύσεως ἑτερότητι διαφέροντα, καθ’ ὑπόστασιν ἡνῶται. Εἴ τι οὖν ἄλλω καθ’ ἑνωσιν συντεθέν, ταυτὸν ὑπάρχει κατὰ τὴν ὑπόστασιν, τούτέστιν, ὑπόστασις μετ’ αὐτοῦ γέγονε μία, ἕτερον τῷ αὐτῷ κατὰ τὴν οὐσίαν ἐστί. Καὶ εἴ τι ἐν καὶ ἡνωμένον ἄλλω τυγχάνει κατὰ τὴν ὑπόστασιν, τοῦτο οὐχ ἐν οὐτε ὁμογενὲς ἐστί τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὴν οὐσίαν. Καὶ εἴ τι συντεθειμένον ἄλλω διαφορὰν ἔχει κατὰ τὴν οὐσίαν, τοῦτο ἑνωσιν ἔχει πρὸς τὸ αὐτὸ κατὰ τὴν ὑπόστασιν.

even if they could not be ὁμοούσιοι, to say the word.⁶³ Everything happens as the boundary of the Porphyrian tree could become the splitter for committing to an ontology of persons.

This leads to my last point in this paper: truth. Plato and Aristotle considered truth as a form of correspondence between sentences and states of affairs. In recent times the Polish logician Alfred Tarski rehabilitated such a conception. Ancient philosophers agree with the modern one. For all of them—regardless of their obvious minimal differences—truth is a property of sentences or, better, of some utterances of it. One may expect Gregory to agree. However, here the concept of the Greek father diversifies from the philosophical analytic thought. Here we cannot give but a hint. According to Gregory, truth cannot be a property of sentences, even if truth is unconceivable apart from the logical devices of sentences. This does not lead to an ethical concept of truth; Gregory remains an analytic thinker ante litteram. His notion of truth is not defined, but showed, e.g. in the chapter of *Against Apollinarius* where he comments the expression ἐν μορφῇ δούλου referred to the personal κένωσις of Jesus Christ;⁶⁴ or when he discusses the notion of σχέσις in the context of the *De Patre et Filio*.⁶⁵ God was taken by grammarians as an absolute concept; Christians took the word “God” as a relative term. According to the dominant Aristotelianism, the word “God” was once a predicate and then a name, and this common use did not create damages; at least, until the times of both the Arian and Sabellian heresies, during the 4th century.

5. Conclusion

Treatises as the *Ad Graecos*—as well as the *Ad Ablabium*⁶⁶—presuppose a logic different from Aristotle’s and, in fact, surprisingly close to some

⁶³ Of course, since the opposite case is possible, I am persuaded that interpreting the word ὑπόστασις in *Graec.* (GNO III/1, 31,18 Müller), as “a new intermediary species between πρόσωπα and εἶδη”—as made by Turcescu: *Gregory of Nyssa and the Concept of the Divine Persons* (see note 52), 73—is wrong.

⁶⁴ Cf. *Antirrh.* (GNO III/1, 158,31–160,2 Müller).

⁶⁵ Cf. *Arium* (GNO III/1, 76–84 Müller).

⁶⁶ The importance of *Ad Ablabium* in the context of Gregory’s philosophical profile in a new acquisition. Among the well-deserving scholars should be mentioned at least S. Coakley, D.L. Balás, V.H. Drecoll, L. Ayres, J. Zachhuber, A. Spira and G. Maspero. This last gave an accurate interpretation of Gregory’s trinitarian ontology and together with L.F. Mateo-Seco edited the *Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (see note 10).

more recent philosophers' ideas, specially to Gottlob Frege's ones. I have no interest in mining traditional theological authorities for unexpected philosophical theories; and this for the simple reason that Gregory of Nyssa also is a theological authority, except that he is approached until today rather as a theologian than as a philosopher, and a philosopher of language, too. No handbook of language and philosophy keeps a place to him as a philosopher of language *ante litteram*.⁶⁷ Finally, by stating "God" is not the name of God, Gregory gave a logical version of the traditional apophatism. God is neither within his proper name (as a magical entity to be summoned through acts of naming), nor in his predicates (as a conceptual entity to be conceived through acts of predication); for God is not the subject of any enquiry. He passes over the boundaries of the logical form of a sentence, being a partner in human communication. Although not accurately definable, he resembles a wet-nurse,⁶⁸ whose soothing baby-speech is not referring to definite concepts, but is only a device, appealing to the defective language of children she loves and takes care of. The solely possible enquiry about God is such a continuous entering the Godhead, through the uncertainty of any categories and of any predicates. God is not concealed in the language. Nevertheless, He is not a languageless God, for he spells our own language calling us to nourish ourselves on His word.

⁶⁷ So to speak, analytic philosophers (e.g. Diego Marconi: *Art. Linguaggio, filosofia del*, in: *Enciclopedia Garzanti di Filosofia* [Milan: Garzanti, 2002], 639–643) do not take into consideration any author or theory of language through the centuries that separate Stoic's philosophy from the Middle Ages' concepts of *suppositio*. Nor it goes better on the historical side: e.g. Nicola Abbagnano's *Storia della filosofia* carries an article on Cappadocian fathers, though devoid of any reference to their semantics of language. Such an oversight reaches almost the whole Christian philosophy developed all along late Antiquity and the Byzantine ages. A work is needed—especially in the survey of Italian literature—which could be similar to Geach: *Reference and Generality* (see note 27).

⁶⁸ Cf. *Graec.* (GNO III/1, 27,5–9 Müller).

HUMAN COMMUNION AND DIFFERENCE IN GREGORY OF NYSSA: FROM TRINITARIAN THEOLOGY TO THE PHILOSOPHY OF HUMAN PERSON AND FREE DECISION

FRANCISCO BASTITTA HARRIET

The relationship between the one and the many, the perennial question of unity and diversity, has troubled philosophy since its very beginnings. The greatest among the Greek philosophers offered many possible answers to the problem. However, with the appearance of Christianity and the disputes within the early Church many new aspects of the matter were unveiled. Indeed, the theological and anthropological deliberations of the Church Fathers bestowed a new meaning and relevance on previous categories like relation, essence, person and hypostasis, which had already been reformulated over and over by the Platonic, Aristotelian and Stoic schools.

My purpose is to present Gregory of Nyssa's conception of human union and distinction through his metaphysical and psychological approaches. In his anthropology, inspired by his Trinitarian theology, the renewed concept of ὑπόστασις as a unique self implies for the first time the irreducibility of the human person to the universal. As a consequence, his conception of human decision or προαίρεσις is also transformed. Gregory manages to account for both a deep communion of life and nature among all humans and a clear distinction between persons and their free decisions, in a harmonious dynamism of the "physical" and the "hypostatic." *Contra Eunomium* may be considered the key to understanding the author's position and evolution on this subject, but I will also consider several of the *Opera Minora*, like *Ad Petrum*, *Ad Graecos* and *Ad Ablabium*, as well as other writings.

Ancient Greek and Roman philosophy, which profoundly contributed to the thought of the Fathers, had given in most cases a clear pre-eminence to the ideal and the universal over the particular¹ and to the natural and necessary over the contingent activity of each individual.²

¹ See e.g. Plato, *Phaedo* 79a5–d8; Aristotle, *Metaphysica* VII 10, 1035b27–1036a8.

² E.g. Epictetus, *Dissertationes* IV 1,131,1–6 (BSGRT, 379,16–21 Schenkl); Plotinus, *Enneades* 6,1,8 (SCBO, Plotini opera 3, 11,2–4 Henry/Schwyzler).

For many Patristic authors this legacy entailed a difficulty in offering a solid basis for the ontological consistency of each human person and its true autonomy.

The unity of all mankind was indicated by the notions of species, form, essence and nature (εἶδος, ἰδέα, τὸ τί ἦν εἶναι/οὐσία, φύσις), by the universal (τὸ καθόλου) or the commonly qualified (κοινῶς ποιόν).³ And the distinct character of each human being was normally expressed by the concepts of individual (ἄτομον), singular or particular (τὸ καθ' ἑκάστον, τὸ κατὰ μέρος), circumscription or difference (περιγραφὴ or διαφορά), proper quality (ιδίως ποιόν) and concourse of qualities (ἄθροισμα/συνδρομῆς ποιότητων).⁴ From a psychological point of view one could say that for most of the schools the personal dimension of every individual resided in their intellect (νοῦς/τὸ λογιστικόν) or ruling principle (τὸ ἡγεμονικόν).⁵

I emphasize that all of these distinctive aspects of each human being or principles of individuation were in the end mere particles, qualities or categories of essence. This is why they were included in higher ontological orders and could always be reduced to them.

The need to account for the hypostatic or the personal from a deeper perspective became imperative in the second half of the fourth century for different reasons. On the one hand, there was Eunomius of Cyzicus, who, like his teacher Aetius, maintained that accepting a plurality of persons in God necessarily implied upholding essential differences among them.⁶ According to him, the ὑπόστασις was identical to the

³ See Aristotle, *Metaphysica* VII 7, 1032b1f.; V 4, 1014b16–1015a19; Diogenes of Laerte, *Vitae philosophorum* VII 58 (SCBO, 321,20–322,2 Long); Alcinoos, *Didascalicus* 9 (CUFr, 21,23–28 Whittaker/Louis).

⁴ See Plotinus, *Enneades* 5,7,1–3 (SCBO, Plotini opera 2, 264,1–267,29 Henry/Schwyzler); Porphyry, *Isagoge* 2b43–3a3 (CAG 4/1, 7,16–24 Busse); Porphyry, *In Aristotelis Categorias Commentarium* (CAG 4/1, 72,25–27; 129,9f. Busse); Origen, *Commentarius in Iohannem* II 21,137 (GCS 10, 77,27–30 Preuschen; Simplicius, *In Aristotelis De anima* III 4, 429a10 (CAG 11, 217,36f. Hayduck). Cf. Lucian Turcescu: *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 36. For the dependence of the Stoic and Neo-Platonic terminology on some passages of Plato's *Theaetetus* see Richard Sorabji: *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death* (Oxford: Clarendon Press, 2006), 115–153.

⁵ Cf. Plato, *Timaeus*, 41c6–1; Aristotle, *De anima* III 4, 429a10–430a9; Alcinoos, *Didascalicus* 17 (CUFr, 39,5–15 Whittaker/Louis); Philo of Alexandria, *Quod Deus sit immutabilis* 10,45–47 (Philonis Alexandrini opera quae supersunt 2, 66,5–67,2 Cohn/Wendland). For the Stoic theory of the ruling principle, see Jean Brun: *El Estoicismo* (Buenos Aires: Eudeba, 1968), 89–92.

⁶ Cf. Thomas A. Kopecek: *A History of Neo-Arrianism*. Patristic monograph series 8 (Philadelphia: Philadelphia Patristic Foundation, 1979); Richard P. Vaggione: *Eunomius*

substance, a complete entity enclosed within itself, with an obvious influence of the Aristotelian notion of πρώτη οὐσία in the *Categoriae*.⁷ On the other hand, Apollinaris of Laodicea, an opponent of Arianism, close to Athanasius and even consulted by Basil of Caesarea on the matter of the ὁμοούσιον,⁸ associated the νοῦς with the personal centre to such an extent that he proposed to extirpate it from Christ's human nature.⁹ He thought that there could not be two separate "selves" in the Son, two ruling principles,¹⁰ because the efficacy of his mission would have been jeopardized.

Gregory of Nyssa confronts these two positions in the years following the death of his brother Basil, between 379 and 384. The unfolding of these disputes demands of the author an important development towards a mature conception of humanity. The theological opinions of his two adversaries, and particularly the anthropological conceptions underlying their arguments, force Gregory to provide a steadier philosophical ground for the vision of humanity he had inherited from a long tradition of previous authors.

The essential-natural union and the difference of the personal self

Several recent studies have remarked upon the way in which Nyssen's anthropology is influenced by his Trinitarian positions.¹¹ To begin with, I would like to emphasize how much Gregory owes, concerning his reflexions on the Trinity, to the Basilian synthesis between the

of *Cyzicus and the Nicene Revolution*. Oxford Early Christian studies (Oxford: Oxford University Press, 2000); José L. Narvaja: *Teología y Piedad en la obra de Eunomio de Cízico* (Rome: Pontificia Università Lateranense, 2003).

⁷ Cf. Aristotle, *Categoriae* 2a10–4b20.

⁸ Cf. Basil of Caesarea, *Epistulae* 361f. The authenticity of these letters has been disputed. Today scholars tend to consider them genuine. Cf. Henri De Riedmatten: "La correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée," *Journal of Theological Studies* 8 (1957), 53–70; Ekkehard Mühlenberg: *Apollinaris von Laodicea*. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 23 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969), 37–44.

⁹ Cf. Mühlenberg: *Apollinaris von Laodicea* (see note 8), 209–229.

¹⁰ Cf. Vladimir Lossky: *À l'Image et à la Ressemblance de Dieu*. Le Buisson Ardent Collection Orthodoxe (Paris: Aubier-Montaigne, 1967), 117f.

¹¹ Turcescu: *Gregory of Nyssa* (see note 4); Giulio Maspero: *La Trinità e l'uomo: L'Ad Ablabium di Gregorio di Nissa*. Contributi di teologia 42 (Rome: Città Nuova, 2004); Johannes Zachhuber: *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*. Supplements to Vigiliae Christianae 46 (Leiden: Brill, 2000).

Asian and Alexandrian theological orientations, whose differences had been the cause of so many conflicts, before and after Nicaea.¹² The philosophy of our author will always be concerned with the attempt to balance and interrelate the common essential element and the particular or hypostatic character of each person.

Basil had responded to the essentialist theology of Eunomius' *Apologia* by proposing analogies from the created world to understand the union and distinction in the heart of the Trinity. Among them were the differences between the general and the particular, between species and individual, between common and particular quality, between absolute and relational names and between essence and manner of existing, with an especially noticeable influence of Stoic and Neo-Platonic terminology. Besides the *Adversus Eunomium*, Basil elaborated on these concepts in other writings, like the letters.¹³

Many years later, after the death of Basil,¹⁴ Eunomius presented his response to the objections of the Cappadocian, the *Apologia apologiae*, of which only a series of fragments remain today. In this work he harshly accused Gregory's elder brother of heterodoxy and tried to refute each one of his arguments with a considerable display of logic and rhetoric. I believe that Eunomius' critique reveals, rather than inaccuracies on the part of Basil, the serious difficulty met by Greek philosophical terminology in attempting to account for the personal. Eunomius himself ignores that he is caught up in this problem, and what is more, he takes it to the last consequences.

In a fragment which has survived in Gregory's work, Eunomius upholds again the "stronger demonstration" (ἰσχυρότερον λόγον)¹⁵ of his doctrine, this time endorsed, according to him, by Basil's own words. The proof is that

if the divergence of the names which signify the properties shows the divergence among things, surely it is necessary to concede also that

¹² Cf. Manlio Simonetti: *La crisi ariana nel IV secolo*. Studia Ephemeridis Augustinianum 11 (Rome: Augustinianum, 1975).

¹³ See Volker H. Drecoll: *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilios von Cäsarea: Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 66 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), 75–111.270–297; Lucian Turcescu: "Prosopon and Hypostasis in Basil of Caesarea's Against Eunomius and the Epistles," *Vigiliae Christianae* 51/4 (1997), 374–395.

¹⁴ Cf. Victoria Escribano: "Disidencia doctrinal y marginación geográfica en el s. IV D.C. Los exilios de Eunomio de Cízico," *Athenaeum* 94/1 (2006), (231–260) 248.

¹⁵ *Eun.* III 5,39 (GNO II, 174,14 Jaeger).

the divergence [of the names] which signify the essences manifests the divergence among the essences.¹⁶

Let us remember that οὐσία could also mean the individual substance, as a synonym of ὑπόστασις. Eunomius is suggesting here that if Basil admits that the Divine Persons are real “things,” distinguished numerically or by their particular qualities, he is practically recognizing that they are diverse entities or substances. In fact, quality (ποιότης) and even relation (πρός τι/σχέσις) were considered by philosophy no more than accidents or aspects of οὐσία.¹⁷

Gregory defends his brother’s arguments in his *Contra Eunomium* and in other writings. However, in a clearer way than Basil, he makes a profound theoretical effort to account for a “non-essential difference” among the persons, human or divine.

In his treatise addressed to Ablabius he tries to establish the meaning of the notions of ὑπόστασις and φύσις in the case of humanity. If nature represents unity, a continuity of being and life shared by everyone participating in it, the notion of hypostasis will allow us to distinguish one from another and, for example, to enumerate them.

The notion of hypostasis admits a separation through the properties observed in each one, and by a combination it is contemplated in number. Nature is one, united to itself and a perfectly integrated monad, neither increased by addition, nor decreased by subtraction, but it exists being one and remaining one—even though it manifests itself in the multitude—, inseparable, continuous, complete and undivided among each of the ones participating in it.¹⁸

It is useful to review this last phrase. Why does Gregory call nature “undivided” (οὐ συνδιαιρουμένη) when he just held that the hypostasis allows a “separation” (διαμερισμόν)? It looks like a contradiction,

¹⁶ *Eun.* III 5,39 (GNO II, 174,18–22 Jaeger): Εἴπερ ἡ παραλλαγή τῶν τὰς ιδιότητας σημαινόντων ὀνομάτων τὴν παραλλαγὴν ἐμφαίνει τῶν πραγμάτων, ἀνάγκη δὴπου συγχωρεῖν καὶ τῇ παραλλαγῇ τῶν τὰς οὐσίας σημαινόντων συνεμφαίνεσθαι τὴν παραλλαγὴν τῶν οὐσιῶν.

¹⁷ Cf. Aristotle, *Categoriae* 1b25–2b6; Plotinus, *Enneades* 6,3,3 (SCBO, Plotini opera 3, 75,1–77,32 Henry/Schwyzler).

¹⁸ *Abl.* (GNO III/1, 40,24–41,7 Müller): Ὁ μὲν τῶν ὑποστάσεων λόγος διὰ τὰς ἐνθεωρουμένας ιδιότητας ἐκάστω τὸν διαμερισμὸν ἐπιδέχεται καὶ κατὰ σύνθεσιν ἐν ἀριθμῷ θεωρεῖται· ἡ δὲ φύσις μία ἐστίν, αὐτὴ πρὸς ἑαυτὴν ἡνωμένη καὶ ἀδιάτμητος ἀκριβῶς μονάς, οὐκ αὐξανομένη διὰ προσθήκης, οὐ μειουμένη δι’ ὑφαίρέσεως, ἀλλ’ ὅπερ ἐστὶν ἐν οὐσα καὶ ἐν διαμένουσα κἂν ἐν πλήθει φαίνεται, ἄσχιτος καὶ συνεχὴς καὶ ὁλόκληρος καὶ τοῖς μετέχουσιν αὐτῆς τοῖς καθ’ ἕκαστον οὐ συνδιαιρουμένη.

but it is not. It turns out that the otherness established by the hypostasis is not in the order of essence or nature, but must belong to a different sphere, which we could call personal. Besides, we can see the author does not identify the hypostasis with the particularities of the individual; rather he states that these are a manifestation of the person and that they allow the distinction of each one in the unity of nature.

Even though Gregory uses, like Basil, an ambiguous philosophical terminology to refer to the natural and the hypostatic in the same *Ad Ablabium* and especially in *Ad Graecos*—in which he refers to the human *ὕποστασις* as a “particular essence” (οὐσία μερική)¹⁹ or even as “differing from one another in the so-called accidents” (συμβεβηκόσιν),²⁰ there is an interesting development in the technical sense of the term which has not been given the relevance it deserves. In his books against Eunomius he begins to make thorough use of a new element to represent the hypostatic: the personal and the reflexive pronoun, the “I”, the “self”. And he does this precisely in his anthropological analogies. Gregory says about Adam and his son Abel that “the two are one” (εἷς οἱ δύο εἰσίν)²¹ in the notion of nature, and afterwards he states that

it is not appropriate to say that Adam by himself generated another essence, but rather that from himself he generated another self.²²

This remarkable philosophical procedure of Gregory enables him to truly distinguish the “I” and “You” of Adam and Abel without blurring the intimate natural bond between them, which he seems to relate here to the Semitic and Biblical meaning of “flesh.” As far as I can prove,

¹⁹ *Graec.* (GNO III/1, 23,5 Müller).

²⁰ *Graec.* (GNO III/1, 31,18–20 Müller): Καὶ διαφερόντων ἀλλήλων οὐ τοῖς οὐσίαν χαρακτηρίζουσιν, ἀλλὰ τοῖς λεγομένοις συμβεβηκόσιν.

²¹ *Eun.* III 1,75 (GNO II, 30,18f. Jaeger). These words recall the passage of Gen 2:24 LXX: Ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν (“The two will be one flesh”).

²² *Eun.* III 1,75 (GNO II, 30,21–23 Jaeger): Οὐκοῦν οὐκ ἔστι κυρίως εἰπεῖν ὅτι ὁ Ἀδάμ οὐσίαν παρ’ αὐτὸν ἄλλην ἐγέννησεν, ἀλλὰ μᾶλλον ὅτι ἐξ ἑαυτοῦ ἐγέννησεν ἄλλον ἑαυτόν.

This is also how Gregory interprets the passage of John 10:30: “I and the Father are one,” which he quotes thrice as many times as Basil and ten times more than Gregory of Nazianzus (Cf. *Biblia Patristica*. Vol. 5: Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Amphiloque d’Inconium [Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1991], 318). Thus, for example, in book I: “Sabellius has no room to carry the property of the hypostasis (τῶν ὑποστάσεων ιδιότητα) into confusion, because the Only-begotten openly distinguishes himself (ἑαυτόν) from the Father saying ‘I (ἐγώ) and the Father’” (*Eun.* I 499 [GNO I, 170,22–25 Jaeger]: Μῆτε τοῦ Σαβελλίου χώραν ἔχοντος εἰς σύγχυσιν ἄγειν τὴν τῶν ὑποστάσεων ιδιότητα, φανερώς τοῦ μονογενοῦς ἑαυτὸν ἀπὸ τοῦ πατρὸς διακρίναντος ἐν τῷ εἰπεῖν Ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ).

the reflexive pronoun of the third person, the self (ἑαυτόν, ἑαυτοῦ), occurs in connection with ὑπόστασις in the *Contra Eunomium* as in none of the works of the previous tradition.²³

Furthermore, in the short treatise *Ad Petrum*, whose authorship still raises so much controversy,²⁴ there is also an expression of Nyssen's new anthropological perspective. The author takes up the argument of προσηγορία and essential names in Basil's *Adversus Eunomium*,²⁵ but he makes clear that in reality the personal name points out neither the individual being nor the particular quality, but "someone," who, in a way, is beyond any essential or natural aspect.

One saying "Paul" indicated in the thing revealed under that name the nature hypostasized. Indeed, this is the hypostasis, not the indefinite concept of essence, which out of the community of the meaning finds no stability, but that which, through manifest properties, gives stability and circumscribes in a certain thing what is common and uncircumscribed.²⁶

It is interesting that Gregory avoids defining the ὑπόστασις. He does not want to identify it with any other category or quality, nor with a mere numerical difference. He prefers to show the way in which it reveals itself in nature and the manner in which it determines the φύσις in each individual. He says that it gives stability (παριστώσα) and circumscribes (περιγράφουσα) what is common and uncircumscribed.

The author asserts that each human being is a result of the relationship between essence and hypostasis. These are really distinct,

²³ According to a series of searches in the *Thesaurus Linguae Graecae*. The use of ὑπόστασις in Plotinus and Porphyry, and the general differences with the Cappadocians are well attested in Francesco Romano and Daniela P. Taormina (eds.): *HYPARXIS e HYPOSTASIS nel Neoplatonismo: Atti del I Colloquio Internazionale del Centro de Ricerca sul Neoplatonismo, Università degli Studi di Catania, 1-3 ottobre 1992*. Lessico intellettuale Europeo 64 (Florence: Olschki, 1994).

²⁴ I believe the question to have been definitely settled by the lexicographical evidence in Johannes Zachhuber: "Nochmals: Der 38. Brief des Basilius von Caesarea als Werk des Gregor von Nyssa," *Zeitschrift für Antikes Christentum* 7 (2003), 73-90.

²⁵ Cf. Basil of Caesarea, *Adversus Eunomium* II 4,1-42 (SC 305, 18-22 Sesboüé/de Durand/Doutreleau).

²⁶ Gregory of Nyssa, *Ad Petrum fratrem de differentia essentiae et hypostaseos* (cf. Basil of Caesarea, *Epistula* 38,3 [CUFr, Lettres 1, 82,6-83,12 Courtonne]): Ὁ δὲ Παῦλος εἰπὼν ἔδειξεν ἐν τῷ δηλουμένῳ ὑπὸ τοῦ ὀνόματος πράγματι ὑφειστώσαν τὴν φύσιν. Τοῦτο οὖν ἐστὶν ἡ ὑπόστασις, οὐχ ἡ ἀόριστος τῆς οὐσίας ἔννοια μηδεμίαν ἐκ τῆς κοινότητος τοῦ σημαινομένου στάσιν εὐρίσκουσα, ἀλλ' ἡ τὸ κοινόν τε καὶ ἀπερίγραπτον ἐν τῷ τινὶ πράγματι διὰ τῶν ἐπιφαινομένων ιδιωμάτων παριστώσα καὶ περιγράφουσα.

but interdependent,²⁷ not as “something” added to something else, but as “someone” who is not absolutely identical with his being. The ὑπόστασις certainly “is,” it exists, but its being is the οὐσία itself, the essence, to which it is irreducible. On the other hand, we can see that human essence or nature is always “hypostasized,” it exists in the ὑποστάσεις and never beyond them,²⁸ we could say, it is “personified.” We have just seen that Gregory affirms this openly: “one saying ‘Paul’ indicated in the thing revealed by that name the nature ‘hypostasized’”.²⁹ It is clear then that the hypostasis is not the individual being here, but one of the categories that make it up.

Now, with this step, Gregory has begun to leave behind the paradoxes concerning human beings that were present in some expressions of Greek philosophy, of naturalistic or essentialist character, in which the shape of the individual was distorted amid the background of the universal. This is why we venture to speak of a new metaphysical category, which is no “mode” of being or essence. Shouldn’t we consider the Gregorian notion of ὑπόστασις a fundamental step forward in ancient anthropology?³⁰ We may at least assert that it is far from attaining the place it merits in the History of Ideas. This radical change, to have glimpsed that each man or woman was not “merely nature,” obviously, profoundly influenced his conception of freedom and of the communion among humans.

²⁷ Zachhuber recognizes these characteristics of ὑπόστασις in *Ad Petrum*, but he is not interested in the anthropological potential of this finding. See Zachhuber: *Human Nature in Gregory of Nyssa* (see note 11), 76f.

²⁸ Cf. Lossky: *À l’Image* (see note 10), 118.

²⁹ Gregory of Nyssa, *Ad Petrum fratrem de differentia essentiae et hypostaseos* (cf. Basil of Caesarea, *Epistula* 38,3 [CUFr, Lettres 1, 82,6–8 Courtonne]): Ὁ δὲ Παῦλον εἰπὼν ἔδειξεν ἐν τῷ δηλουμένῳ ὑπὸ τοῦ ὀνόματος πράγματι ὑφυστώσαν τὴν φύσιν.

³⁰ I am aware of the intense debate among scholars regarding the meaning and originality of the theological concept of ὑπόστασις in the Cappadocians. I agree with Turcescu that we should be careful not to apply modern understandings of person to the thought of the Cappadocians (Cf. Lucian Turcescu: “‘Person’ versus ‘Individual’, and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa,” *Modern Theology* 18/4 [2002], 527–539). In the case of Gregory, for example, I would certainly avoid speaking of the hypostasis as a center of consciousness or as an “ontological category” (cf. John Zizioulas: “On Being a Person: Towards an Ontology of Personhood,” in: *Persons, Divine and Human: King’s College essays in theological anthropology*, ed. by Christoph Schwöbel and Colin E. Gunton [Edinburgh: Clark, 1991], [33–46] 37). However, I do believe that some of the anthropological insights of the Cappadocians are to be considered major innovations, and that orthodox theologians like Zizioulas and especially Vladimir Lossky have managed to express them to modern readers in a generic but faithful way.

The connection of nature and the creativity of decision

I already mentioned that Gregory had to confront, from a psychological standpoint, the position of Apollinaris the Younger. Loyal to a long Alexandrian tradition we can trace back to Philo, the bishop of Laodicea considered that the νοῦς or intellect was the most intimate and personal centre of each human being. The Cappadocian Fathers had also incorporated this doctrine, especially through Origen. The problem was that, by judging that the human “ego” resided in the intellect, Apollinaris believed it needed to be extirpated from the humanity of Christ, for this nature to be taken on with no duality by the Divine Logos.

In addition to the intense theological argumentation in the *Antirrheticus adversus Apollinarium*,³¹ one can observe from a philosophical point of view that, from this work on, Gregory begins to abandon the νοῦς as ruling centre of the person, and to stress more and more the importance of the προαίρεσις or decision as the expression of the self, distinct from the natural, intellectual or volitional faculties.

In a section of the *Oratio catechetica*, written some years later, Gregory expresses what he understands by προαίρεσις. To do so, he places himself in the moment of the creation of man, within the relationship of love that the Creator establishes with his creature.

The one who holds the authority over all, owing to the excess of his esteem towards man, allowed as well for something to be under our authority, of which only each of us is the lord. And this is the decision, a certain independent and self-governing resource, situated in the freedom of reason.³²

The προαίρεσις is a gift of the personal God to human self. It is no longer a participation of the divine “nature” or “activity,” as in the case of the νοῦς,³³ but rather of his “personhood,” of his irreducibility to nature and of his lordship over himself.

Origen had already associated the human individual with the προαίρεσις, due to the probable influence of Epictetus the Stoic, even

³¹ Cf. *Antirrh.* (GNO III/1, 131,1–233,18 Müller).

³² *Or. cat.* (GNO III/4, 75,13–17 Mühlenberg): Ὁ γὰρ τοῦ παντός τὴν ἐξουσίαν ἔχων δι’ ὑπερβολὴν τῆς εἰς τὸν ἄνθρωπον τιμῆς ἀφῆκέ τι καὶ ὑπὸ τὴν ἡμετέραν ἐξουσίαν εἶναι, οὐ μόνος ἕκαστός ἐστι κύριος· τοῦτο δὲ ἐστὶν ἡ προαίρεσις, ἀδούλωτόν τι χρῆμα καὶ αὐτεξούσιον, ἐν τῇ ἐλευθερίᾳ τῆς διανοίας κείμενον.

³³ Cf. *Op. hom.* 9 (Gregorii Nysseni quae supersunt omnia [...], edidit George H. Forbes [Burntisland: Pitsligo Press, 1855], 148,5–19).

though he did not reach the point of developing a clear notion of person. Nevertheless, the Alexandrian is a fundamental source for Gregory's anthropology. In *De principiis* Origen describes at the same time a discovery and a paradox. Freedom, he says, was given by the Creator to the spirits "in order that the good would certainly be made their own" (*quo scilicet bonum in eis proprium fieret*).³⁴ But on the other hand, Origen says that the same operation of the προαίρεσις—or "propositum," according to Rufinus' translation—, which allows the distinction of each spirit and his self-affirmation, is the one that implies his cutting off from the original ontological Unity, his "decline or fall" (*lapsus vel casus*),³⁵ and also the origin of evil. But then this distinction of selves and their decisions cannot subsist in the final restoration.³⁶

Gregory of Nyssa preserves and develops the profound intuition of Origen, but he does not reduce the προαίρεσις to a mere "freedom for evil." To his eye, the hypostatic alterity among persons and among their decisions does not imply by itself an essential division. He even affirms that by the προαίρεσις of each one they can arrive at a more intimate union among them:

A man becomes one with another when through decision, as the Lord says: they are perfected into one, the natural connection receiving in addition a unity according to decision.³⁷

What is more, Gregory states immediately afterwards that the communion (κοινωνία) between Father and Son itself is "according to nature and to decision" (κατὰ τὴν φύσιν καὶ τὴν προαίρεσιν).³⁸

Given that Nyssen speaks of προαίρεσις even to refer to the divine persons, this decision cannot be considered a flaw belonging to each human being's contingency—as naturalism would say—that could only "pull against" reason or nature. Quite the opposite, it consists in the lordship of each person over their nature. It is the expression

³⁴ Origen, *De principiis* II 9,2 (GCS 22, 165,26 Koetschau).

³⁵ Origen, *De principiis* I 6,2 (GCS 22, 81,13 Koetschau).

³⁶ Cf. Hans U. von Balthasar: *Parole et mystère chez Origène* (Paris: Cerf, 1957), 113f.; José J. Prado: *Voluntad y Naturaleza* (Río Cuarto: Ediciones Univ. Nac. Río Cuarto, 1974), 38–40.

³⁷ *Eun.* I 502 (GNO I, 171,15–18 Jaeger): Διὰ τοῦτο ἄνθρωπος πρὸς ἄνθρωπον ἐν γίνεται, ὅταν διὰ προαιρέσεως, καθὼς εἶπεν ὁ κύριος, τελειωθῶσιν εἰς τὸ ἓν, τῆς φυσικῆς συναφείας τὴν κατὰ προαίρεσιν ἐνότητα προσλαβούσης.

³⁸ *Eun.* I 502 (GNO I, 171,18–20 Jaeger).

of the special character of the self, of its unique “difference,” which philosophy had tried to grasp at least since Plato.³⁹

I would dare to say that “nature and decision” represent the concrete and operational manifestation of “essence and hypostasis.” This is the mature formulation of Gregory’s anthropology of union and distinction. One can observe in each human being both the “being given” character of the common human οὐσία or φύσις, which makes them be what they are, and at the same time the leading agency of the “who,” or the ὑπόστασις, which makes each one unique and master—thanks to their προαίρεσις—of the life that was granted to them. Let us examine the following text from a late work, *De vita Moysis*:

Different people participate in life in a different way; there are those who are made straight through virtue and those who fall away into vice. No one could reasonably charge certain imposed necessities arranged by the divine will with the differences among those lives; the decision in each one holds the power over them.⁴⁰

Just as the hypostasis “manifested” itself through the particularities observed in each human being, the power of decision of each person also “expresses” itself through the course of life it chooses, thus being distinguished from the others. Gregory says further on that “the difference of decisions among each other ‘showed’ each one by himself”.⁴¹ In other words, there is a real distinction established by the decisions at the level of the common nature, corresponding to the distinction of the persons in the unity of essence.

Personal προαίρεσις plays a fundamentally creative role in Nyssen’s mature works. While the relationship between essence and hypostasis constitutes the individual, it is the bond between nature and decision that will determine its destiny. Thus Gregory states in the book just quoted:

We humans possess from inside, in our own nature and decision, the causes of light and of darkness, becoming that which we desire.⁴²

³⁹ Cf. Plato, *Theaetetus* 209a, where Socrates speaks of “an interpretation of your difference” (τῆς σῆς διαφορότητος).

⁴⁰ *Vit. Moys.* II (GNO VII/1, 54,23–55,5 Musurillo): Ἄλλων δὲ ἄλλως μετεχόντων τοῦ βίου καὶ τῶν μὲν δι’ ἀρετῆς κατορθουμένων, τῶν δὲ εἰς κακίαν ἀπορρεόντων. οὐκ ἂν τις εὐλόγως ὑπερκειμέναις τισὶν ἀνάγκαις ταῖς κατὰ τὸ θεῖον βούλημα συνισταμέναις τὰς διαφορὰς τῶν βίων λογίσαιτο, ὧν ἡ προαίρεσις ἐφ’ ἐκάστου τοῦ κράτος ἔχει.

⁴¹ *Vit. Moys.* II (GNO VII/1, 59,22f. Musurillo): Τῆς κατὰ προαίρεσιν διαφορᾶς ἐν τοῖς καταλλήλοις δεικνυούσης ἐκάτερον.

⁴² *Vit. Moys.* II (GNO VII/1, 56,24–27 Musurillo): Ἄλλ’ οἴκοθεν ἔχομεν ἐν τῇ ἐαυτῶν φύσει τε καὶ προαιρέσει τὰς τοῦ φωτός τε καὶ τοῦ σκότους αἰτίας οἱ ἄνθρωποι, πρὸς ὅπερ ἂν ἐθέλωμεν ἐν τούτῳ γινόμενοι.

In *Contra Eunomium* Gregory starts to speak of a “spiritual generation” (πνευματικὴ γέννησις).⁴³ It is the beginning of a new life that depends on each person’s will. In the *Oratio catechetica* the author identifies this spiritual birth (πνευματικὸς τόκος) with Baptism, in which one chooses by himself to be born.⁴⁴ However, in the homilies *In Ecclesiasten* or in *De vita Moysis* itself, the personal birth is clearly referred to the activity of the προαίρεσις, that acts as a midwife (μαιεύεται),⁴⁵ making us in a way “the fathers of ourselves” (ἐμμαντῶν πατέρες).⁴⁶ Once again we can see how the decision establishes from the self a difference in the plane of life. Through its choice the ὑπόστασις can creatively transfigure nature, not only leaving in the common element its unique stamp, but also crowning nature’s perfection with the personal.

And yet according to Gregory the decision is not an absolute or solitary activity, but must always be open to the communion of life with the others and with the source of all. In the homilies *In canticum canticorum* he unequivocally declares: “No one takes up his own life from himself” (οὐδεὶς αἶρει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπ’ αὐτοῦ).⁴⁷

Perhaps the most beautiful image the author uses to express that intimate bond between the essential and the hypostatic, between the gift and the creative response, is precisely that of an artist. Let us remember that an illustrious representative of Greek philosophy like Plotinus had saved the name of “artisan” (τεχνίτης) for universal Reason (λόγος) alone,⁴⁸ which painted the picture of reality and did not tolerate any minor artist. Surprisingly enough, in *De perfectione*—one of his last works—Gregory says that “each one is the painter of his own life and the artisan of this creation is the προαίρεσις”.⁴⁹ He reaffirms with this striking metaphor that the intervention of each and every person enriches nature, beginning with their own lives. The receptive element, whose characteristics the artisan must know in advance and

⁴³ *Eun.* III 1,123 (GNO II, 45,13f. Jaeger).

⁴⁴ Cf. *Or. cat.* (GNO III/4, 98,20–24 Mühlenberg).

⁴⁵ Cf. *Vit. Moys.* II (GNO VII/1, 34,23f. Musurillo).

⁴⁶ *Ecd.* VI (GNO V, 380,3–5 Alexander); *Vit. Moys.* II (GNO VII/1, 34,6–14 Musurillo).

⁴⁷ *Cant.* (GNO VI, 243,5f. Langerbeck).

⁴⁸ Cf. Plotinus, *Enneades* 3,2,11 (SCBO, Plotini opera 1, 260,1–261,16 Henry/Schwyzler).

⁴⁹ *Perf.* (GNO VIII/1, 196,2–196,4 Jaeger): Ἐπειδὴ τῆς ἰδίας ἑκάστος ζωῆς ἐστὶ ζωγράφος, τεχνίτης δὲ τῆς δημιουργίας ταύτης ἐστὶν ἡ προαίρεσις. Cf. Verna E.F. Harrison: *Grace and human freedom according to St. Gregory of Nyssa*. Studies in the Bible and early Christianity 30 (New York: Edwin Mellen Press, 1992), 194.

“accept” to be able to work on it, represents human nature. But the execution of the work of art, which expresses the creator’s intimacy and unique character, represents the personal decision.

Having overcome some of the major paradoxes of Greek philosophy and of Origen’s thought, I believe this creativity of freedom to be an astounding philosophical innovation of Gregory of Nyssa, deeply rooted in his concept of person. In fact, he anticipates similar statements made by the humanists and philosophers of the “Quattrocento” in Italy, more than ten centuries later. But leaving aside this historical projection, we can say that our author has fully achieved his goal in the anthropological field: to reconcile the real diversity of the hypostasis and of their decisions with their common and shared humanity.

GREGORY'S METAPHYSICAL INVESTMENTS

JOSEPH S. O'LEARY

Harnack's thesis that "dogma in its conception and construction is a work of the Greek mind on the soil of the Gospel"¹ seems to fit well only those dogmas that use Greek categories such as οὐσία (substance). Against Harnack, it is often argued that Nicaea marked a crisis of Platonism in the early church and enacted a dehellenizing affirmation of Christian thought based on the biblical doctrines of monotheism and creation. It is claimed that the word οὐσία is used, by Nicaea and Athanasius, only as a homely instrument to stress the full reality of the eternal Son's godhead, and does not imply any investment in metaphysics.

But it can be counter-argued that the entire post-Nicene development completes the imposition of Greek metaphysical logic and control on the data of the mythical hypostasis-thinking of the Old Testament Wisdom literature and the Johannine Prologue. In the name of a more consistent logic and ontology, the subordinationism that still seemed natural and comfortable even to Origen had to be ironed out. Despite his elaborate rhetoric and the homely character of many of his arguments, Gregory of Nyssa is perhaps the most thoroughgoing agent of this metaphysical tightening, as he spells out the full implications of the enigmatic ὁμοούσιος of Nicaea for the equality of the divine hypostases.

Some would say that the tightening is caused not by metaphysics but by the inherent constraints of the trinitarian and Christological doctrines, which would have been much the same even if Greek metaphysics had never existed. The minimum binding core of the doctrines can indeed be formulated without any metaphysical terminology. Yet the value placed on making objective statements about the way things are ("the Father is God; the Son is God; there is one God") marks a shift from confession of faith in God to doctrinal declaration about God. "Until Nicaea confessing ("Bekennen") was the presupposition of confession ("Bekenntnis"). Since Nicaea confession has been the

¹ Adolf von Harnack: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Vol. 1: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980), 20.

presupposition of confessing".² Credal phrases such as "he became incarnate" and "he was made man" move the narrative of salvation onto the plane of ontological analysis, in that they focus constituents of Christ's being—his divinity, his humanity, his body—and place them in a horizon in which their relations can be clarified in metaphysical definitions, as in Nicaea's "that is, from the substance of the Father" or Chalcedon's "without confusion, without change, without division, without separation." The shift from the Johannine Prologue to the 4th century creeds is one from the mythical to the metaphysical, from a primacy of narration to a primacy of definition; this shift is obscured by the practice of reading the Prologue itself, retrospectively, in a metaphysical key.

The Nicene crisis of early church Platonism was the breakdown of a compromise between biblical myth (interpretation of historical experiences in narrative categories) and conventional Platonist hierarchical ontology. A regime of language in which God is co-implicated in statements made about him, so that the notion of God cannot be distilled purely from their exploratory, metaphorical texture, yields to one that attempts to state objectively what God is in himself. This shift becomes more apparent as in the course of the Arian controversy Greek philosophical terms enter deep into the basic texture of doctrinal language, to the degree that statements on the divine οὐσία and the ὑποστάσεις are paraded as banners of faith in a way that has no parallel in earlier figures such as Tertullian or Origen.

1. *Metaphysical reason in Ad Simplicium*

The treatment of the language of Scripture in 4th century theological debate constantly solicits it in function of doctrinal preoccupations. For instance, in *Ad Simplicium* Gregory argues from the scriptural proscription against new and alien gods: οὐκ ἔσται ἐν σοὶ θεὸς πρόσφατος, οὐδὲ προσκυνήσεις θεῷ ἄλλοτρίῳ (Ps 80:10 LXX). First, he cashes the word "new" in terms of a contrast between eternal and non-eternal: "that is called new (πρόσφατον) which is not from ever-

² Karlmann Beyschlag: *Grundriss der Dogmengeschichte*. Vol. 1: Gott und die Welt. Grundrisse Band 2 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982), 90.

lasting (ἐξ αἰδίου).³ So Arians, who deny the Son's eternity, are confessing him to be "new." The psalm verse is then quoted to show that what is new cannot be God, so that the Arians are admitting that the Son is not God.

Then, beginning with πάλιν,⁴ a parallel argument is constructed from the word "strange" in the second half of the verse. Ἀλλότριον is the contrary of ἴδιον, our own God, which can be none other than the true God. Refining on this with anti-Arian intent, Gregory adds: "And who is the strange God? Surely, he who is alien from the nature (φύσις) of the true God".⁵ "If, as the heretics say, the Only-begotten God is not of the nature of the true God, He is a strange God, and not our God".⁶ "He that says He is created will make him alien from the nature of the true God".⁷ Introducing the word "creature" allows a dilemma to be posed: will the heretics worship Christ, thus worshipping a creature in place of the Creator, which is idolatry (cf. Rom 1:25), or will they refuse to worship Christ, putting themselves on the same level as the Jews?

In what sense is such argumentation a product of the Greek mind on scriptural soil? Note first that we are dealing with a carefully thought out and well-composed argument, formulated as tightly as possible, so that the opponents are unable to escape being impaled on the horns of a practical dilemma. The author knows the ropes of anti-Arian debate, and his exploitation of the psalm verse is an original contribution to its arsenal of arguments and proof-texts, a "trouvaille".

Note, next, that the Arian controversy had focussed attention on ontological implications of biblical verses, so that their deepest sense is sought at the level of what they say about the being or substance of what they refer to. The Bible's "moral" warning against novel and alien gods, based on painful experiences of such deviation, here becomes a

³ *Simpl.* (GNO III/1, 61,3f. Müller): "Ὅτι πρόσφατον λέγεται ὁ μὴ ἐξ αἰδίου ἐστίν. Translated by H.A. Wilson (*Select writings and letters of Gregory, bishop of Nyssa*, translated, with prolegomena, notes and indices, by William Moore and Henry A. Wilson. A select library of the Nicene and post-Nicene Fathers of the Christian Church II/5 [Grand Rapids: Eerdmans, 1976], 337–339).

⁴ *Simpl.* (GNO III/1, 61,10 Müller).

⁵ *Simpl.* (GNO III/1, 61,14–62,1 Müller): Τίς δὲ ὁ ἀλλότριος; πάντως ὁ τῆς τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ φύσεως ἀλλοτριῶς ἔχων.

⁶ *Simpl.* (GNO III/1, 62,2–4 Müller): Ἐάν μὴ ἡ τῆς τοῦ ἀληθινοῦ φύσεως ὁ μονογενῆς θεός, καθὼς λέγουσιν οἱ αἰρετικοί, ἀλλοτρίος ἐστὶ καὶ οὐχ ἡμέτερος.

⁷ *Simpl.* (GNO III/1, 62,5f. Müller): Ὁ λέγων κτιστὸν αὐτὸν εἶναι ἀλλότριον τῆς τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ φύσεως εἶναι κατασκευάζει.

“metaphysical” refutation of ontologically disqualified gods, differing in nature from the true God.

The idea of a “new” God is cashed in terms of eternity, and directed against those who deny the eternity of the Son. The ontology at work here is one dominated by the contrast between two poles: the eternity of God and the “newness” of the temporal creature. Arians could counter-argue that the Son, though not from everlasting, is not really “new” in any sense the biblical author had in mind. Again, they might argue that as the beloved Son of the Father he is not a strange God; he is not even God in the full sense that the Father is God. But both in its ontological framework and in its exegetical method, the anti-Arian argumentative machine leaves little space for such pleas for a more fluid ontology.

Note, thirdly, how much this argumentation relies on binaries. The metaphysical reading of the psalm text is fleshed out in a contrast between time and eternity, between ἀλλότριον and ἴδιον, between created and uncreated, six terms where the text has only two, πρόσφατον and ἀλλότριον. The binaries that govern so much pro-Nicene argument can be seen as the Christian enhancement or replacement of the sensible/intelligible dualism prevalent in Platonism.

Fourthly, note how the word φύσις is smuggled in. The Arians make the Son not only alien to God, but alien to the “nature” of God. This word raises the discussion to a level of ontological self-consciousness, with the suggestion that one is not really talking about Christ or God at all unless it is specified that one is talking about their very nature. The shift of focus to the themes of οὐσία and φύσις tends to discredit the primary language of Scripture as insufficient to name the reality of God, or as a merely narrative or phenomenological language needing to be propped up and grounded by a metaphysical language. Today we seek to recover the disclosive power and authority of that primary language, reducing the ontological language of the Councils to a secondary, defensive role, in function of controversies arising within a Greek metaphysical language-game. Admittedly, there is a great danger that this critical differentiation will fall victim to a convenient but crude binary of “biblical” and “metaphysical”. That is why the assessment of the historical and theological bearings of terms and arguments has to be undertaken anew each time we approach a patristic text. Often what seems “purely biblical” will turn out to have been shaped by dogmatic and metaphysical sensibility, whereas something that sounds as if lifted from a manual of philosophy will turn out to express a biblical

thought. The tense and subtle interplay between two orientations of thought—one towards greater conceptual clarity and ontological grounding, the other towards renewed encounter with the biblical God—is what lends fascination to Gregory's writing. His recourse to apophysis and his valorization of such notions as "person" and "infinity" need to be assessed in terms of this interplay; these too are Greek intellectual moves shaped by biblical concern.

Fifthly, Gregory's argument is pressed in logical dialectic, leaving the orthodox solution as the only tenable one. To avoid the equally impious alternatives of idolatry and "Judaizing", the Arians, caught in performative contradiction, have no choice but to acknowledge the Son as "the true son of the true God".⁸ Speech about God is here subjected to a severe logical discipline, of the sort practised by philosophers. Patristic rhetoric at its best has a firm backbone of dialectical rigour. A question that remains unasked is whether the statements of Scripture, even of the Fourth Gospel, really lend themselves to such treatment. When they are taken in a certain way, their ontological implications can be thrashed out in dialectic. But is this the way they are meant to be taken? Phenomenological characterizations of the entire Christ-event, such as John 1:14 and John 10:30, may secrete or imply ontological claims of the sort later dogma focussed on, but such claims are by no means easy to read out of the Johannine texts. The processing of these texts in fourth century debate involves short-cuts and distortions, due to unawareness of how different in structure and texture the world of Johannine thought is from that of Greek ontology, and how far the latter is from being a transparently valid way of thinking that is universally applicable. The ontological take on the New Testament is an act of inculturation, involving a certain hermeneutic violence, though it takes itself to be reading off the plain meaning of the texts.

Sixthly, Gregory's positing of orthodoxy as avoiding the Scylla of idolatry and the Charybdis of Judaizing makes the act of faith a logically warranted conclusion rather than merely an act of existential trust in God and in Christ or an opening up of vision to the event or phenomenon disclosed in the biblical word. Officially, "believing that" may remain grounded in "believing in", but faith is now girded with complex conceptual mediations, and takes on the character of asserting an ontological thesis. To be sure, the conclusion of the argument

⁸ *Simpl.* (GNO III/1, 62,13 Müller): τοῦ ἀληθινοῦ πατρὸς ἀληθινὸν τὸν υἱὸν λέγειν.

is not a mere thesis but a practical imperative: *χρὴ λέγειν* [...] ἵνα καὶ προσκυνῶμεν [...];⁹ we must name the Son rightly in order to adore him rightly, fulfilling the biblical command not to adore foreign gods. Such ontologically groomed worship is valid in what it excludes, but in its positive sighting of the object of worship it may introduce perspectives in tension with the biblical commands of worship, notably those concerning the Son.

Granted the correctness of Gregory's results once the Bible is sighted in the horizon of ontological questioning, one must note that the accents fall in different places from where they fall in Scripture. The structure of the biblical vision yields to a new structure of credal vision anchored in fundamental ontological data. This is not a matter of dogma functioning as a secondary "grammatical" clarification of the biblical data, for the dogmas introduce a concrete, distinctive horizon in rivalry with biblical horizons.

2. *Christology tightened*

Gregory proceeds next to an argument based on another scriptural text, one that had already played a major role in the Arian controversy: Prov 8:22, κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ. He begins by noting that "the Only-begotten God became (ἐγένετο) for us many things".¹⁰ The first to be mentioned is σὰρξ: "For He was the Word, and became flesh",¹¹ and then in parallel: "He was God, and became man (ἄνθρωπος)".¹² These two statements place the standard ontology of the Incarnation firmly at the head of the list of Origenian ἐπίνοιαι that follows.¹³ The next to be mentioned also marks a distinction of substance, though not that between Creature and creator,

⁹ *Simpl.* (GNO III/1, 62,13f. Müller).

¹⁰ *Simpl.* (GNO III/1, 62,19f. Müller): Πολλὰ δι' ἡμᾶς ἐγένετο ὁ μονογενὴς θεός.

¹¹ *Simpl.* (GNO III/1, 62,20 Müller): Καὶ γὰρ καὶ λόγος ὢν σὰρξ ἐγένετο.

¹² *Simpl.* (GNO III/1, 62,20f. Müller): Καὶ θεὸς ὢν ἄνθρωπος ἐγένετο.

¹³ Origen refers "the beginning of the ways" only to the fact that Wisdom precontains the *universae creaturae initia vel rationes et species* (Origenes, *De principiis* I 2,2 [GCS 22, 30,8 Koetschau]). Similarly: Origen, *Commentarius in Iohannem* I 9,55; 17,101; 19,111; 31,222; 34,244; 39,289 (GCS 10, 14,26–32; 22,4–8; 23,18–24; 39,21–25; 43,20–26; 51,5–12 Preuschen); II 37,225 (GCS 10, 96,17–21 Preuschen); VI 6,38 (GCS 10, 114,21–28 Preuschen); XIX 9,56 (GCS 10, 308,35–309,12 Preuschen); XX 16,134; 39,370 (GCS 10, 348,4–14; 381,30–382,4 Preuschen).

but between spirit and body: “He was without body, and became a body (σῶμα).”¹⁴ Then the series becomes more free-flowing: ἁμαρτία, κατάρρα, λίθος, ἄξινη, ἄρτος, πρόβατον, ὁδός, θύρα, πέτρα.¹⁵ Athanasius had referred Prov 8:22 to the created humanity of Christ,¹⁶ but it is another “trouville” of Gregory’s to connect that line of defence, through this list, with the Origenian theory of ἐπίνοιαι. Again the word φύσις slips in: “not being by nature any of these”.¹⁷

However, Gregory pushes the two levels of Origen’s ἐπίνοιαι—those referring to the Son in himself and those referring to what he becomes for us—back to ontological bedrock. The logic of the duality of creator and creature is imposed more strictly on the ἐπίνοιαι than in Origen. Moreover, the horizon applied to the ἐπίνοιαι is exclusively that of the incarnational conjunction of creator and creature, and their horizontal salvation-historical aspect recedes. The Proverbs text, a poetic personification of Wisdom, is parsed metaphysically and given the sense that can allow its flawless integration into the orthodox trinitarian doctrine.

Another text reinforces this reading of Prov 8:22: καὶ νῦν οὕτως λέγει κύριος ὁ πλάσας με ἐκ κοιλίας δοῦλον ἐαυτῷ (Isa 49:5 LXX), the link between creation and servitude being supplied by Rom 8:21.¹⁸ The conclusion follows: “He Who was formed in the Virgin’s womb [...] is the servant, and not the Lord”;¹⁹ he is “the man according to the flesh, in whom God was manifested”.²⁰ Later, this phrase might be suspected of Nestorianism. When Gregory distinguishes the divine and the human in Christ—“we recognize two things in Christ, one Divine, the other human”²¹—he does not speak of two natures, but writes that we recognize “in the nature that which is divine, but in the

¹⁴ *Simpl.* (GNO III/1, 62,21 Müller): Καὶ ἀσώματος ὢν σῶμα ἐγένετο.

¹⁵ *Simpl.* (GNO III/1, 62,22f. Müller).

¹⁶ Athanasius, *Contra Arianos* II 65f. (Athanasius Werke I 1/2, 242,1–243,29 Metzler/Savvidis).

¹⁷ *Simpl.* (GNO III/1, 62,24 Müller): Καὶ πολλὰ τοιαῦτα ἐγένετο οὐδὲν τούτων τῇ φύσει ὢν.

¹⁸ *Simpl.* (GNO III/1, 63,4–8 Müller).

¹⁹ *Simpl.* (GNO III/1, 63,8–10 Müller): Οὐκοῦν καὶ ὁ ἐν τῇ κοιλίᾳ τῆς παρθένου πλασθεὶς [...] ὁ δοῦλός ἐστιν, οὐχ ὁ κύριος.

²⁰ *Simpl.* (GNO III/1, 63,10f. Müller): Τοῦτέστιν ὁ κατὰ σάρκα ἄνθρωπος, ἐν ᾧ ὁ θεὸς ἐφανερώθη.

²¹ *Simpl.* (GNO III/1, 63,14f. Müller): Ὡστε ἐπειδὴ δύο περὶ Χριστοῦ γινώσκουμεν, τὸ μὲν θεῖον τὸ δὲ ἀνθρώπινον.

economy that which is according to the human being".²² This language might be construed as Monophysite; and indeed Alois Grillmeier detects that Gregory, under the sway of different images, can tend both to the Nestorian and the Monophysite extremes.²³

Gregory's Christology has not yet undergone the logical tightening of the later consistent language of two natures. A natural or phenomenological approach to Christ has not yet been entirely dragooned into a disciplined ontology that overshadows the phenomenon and inhibits natural speech. If the trinitarian grammar of the Cappadocians made language about God stilted and self-conscious, closing the door against any relaxed dialogue with non-trinitarian monotheists, the Christological grammar of Chalcedon may have had a similar inhibiting effect. Can we find a subtler grammar, beginning again from the foundational experiences?

3. *Giving the Trinity metaphysical necessity*

The irreducible belief in the three Persons prompted ways of thinking of the Trinity in terms of metaphysical necessity. In the argument that God can never have been without his Wisdom and Logos, frequently used by Athanasius and Gregory, the Trinity begins to acquire a metaphysical necessity comparable to the metaphysical necessity of the divine unity. Consider how Gregory treats the phrase ἀπαύγασμα τῆς δόξης (Heb 1:3) in the next argument of *Ad Simplicium*, directed against those who say, "if He was, He was not begotten, and if He was begotten He was not".²⁴ Gregory warns that the attributes of fleshly generation should not be ascribed to the divine nature.²⁵ God can never be without what he generates.

The exegetical explication of the (possibly hymnic) phrase from Hebrews will naturally at some point become a metaphysical or quasi-metaphysical reading. But one must be alert to the way in which by milking the phrase for its logical implications one risks an injustice to its metaphorical texture and to the phenomenon it indicates. For

²² *Simpl.* (GNO III/1, 63,15f. Müller): ἐν μὲν τῇ φύσει τὸ θεῖον, ἐν δὲ τῇ οἰκονομίᾳ τὸ κατὰ ἄνθρωπον.

²³ Alois Grillmeier: *Christ in Christian Tradition*. Vol. 1: From the apostolic age to Chalcedon (451) (London: Mowbrays, 1975), 371f.

²⁴ *Simpl.* (GNO III/1, 63,22f. Müller): Εἰ ἦν, οὐκ ἐγεννήθη, καὶ εἰ ἐγεννήθη, οὐκ ἦν.

²⁵ *Simpl.* (GNO III/1, 63,23f. Müller).

Gregory, the intellectual strength of orthodoxy is seen in the way it brings out the deep metaphysical necessity underlying biblical statements. Yet the statements themselves are usually less ambitious than Nicene theology would wish them to be. The metaphysical explication can only go so far, and then it is recalled to the biblical encounter with the event of divine revelation, which is the primary foundation of the biblical language of personified Word or Wisdom.

Having derived the inseparability of Father and Son, or their co-eternity, from the Hebrews text, Gregory now finds in it proof of their equality as well, “for it is not possible that the express image should be less than the Person contemplated in it”.²⁶ This is shored up by cross reference to John 1:1, which shows that “the beginning was never without the Word (ἄλογος)”²⁷ and signifies

the absence of defect in the Son in relation to the Father; for the Word is contemplated as a whole together with the whole being of God.²⁸

This last phrase is as far as Gregory can go in finding proof of the equality of God and the Word in John's text. He establishes more firmly, using quasi-temporal and quasi-spatial arguments, that the two are co-eternal. Otherwise we should be obliged to think “that that part of God which extends beyond the Word is without the Word (ἄλογον)”.²⁹ Orthodox doctrine here lights up the depth of a text that taken as narrative would invite a subordinationist reading. The doctrine prompts a metaphysical analysis that digs under the textual surface, showing that the text makes sense only if Father and Son are co-eternal.

Throughout *Ad Simplicium* Scripture comes into view in function of dogmatic controversy, which uses as a chief weapon the strict ontological duality of created and uncreated. Scripture has to answer dogmatic and metaphysical questions that may bring out unsuspected depths but that also threaten to cut athwart its unselfconscious mythical mode of utterance. Moreover the utterances of Scripture about the divine realm are here obliged to form a consistent, closed system, in which the place and function of “Word” and “Spirit” are firmly

²⁶ *Simpl.* (GNO III/1, 62,21f. Müller): Οὐ γὰρ ἐνδέχεται μικρότερον εἶναι τὸν χαρακτήρα τῆς θεωρουμένης ἐν αὐτῷ ὑποστάσεως.

²⁷ *Simpl.* (GNO III/1, 64,25–65,1 Müller): Ὅτι οὐδέποτε ἄλογος ἦν ἡ ἀρχή.

²⁸ *Simpl.* (GNO III/1, 65,2f. Müller): Τὸ ἀνελλιπὲς τοῦ υἱοῦ ὡς πρὸς τὸν πατέρα ἐσήμανεν· ὅλη γὰρ τῷ θεῷ ὅλος συνθεωρεῖται ὁ λόγος.

²⁹ *Simpl.* (GNO III/1, 65,5f. Müller): Ἀνάγκη πάντα ἄλογον εἶναι τοῦ θεοῦ νομίζειν τὸ ὑπερεκπίπτον τοῦ λόγου.

defined. The kind of consistency demanded is not only that requisite for clear catechesis, but also resembles that envisaged in metaphysical accounts of the supreme ἀρχαί, such as Middle Platonism provided in abundance.

Whether the biblical perception of God, Word, Spirit really demands such explication, or whether it even admits of such explication, is a question not adequately aired within the metaphysical theology of the fourth century. It may be that what is afoot is comparable to the explication of a natural or phenomenological statement such as “her soul was full of joy” in terms of an objectification of “soul” and “joy” as substances that then have to be related logically to one another. Thus a total event would be dissected into components, each ascribed an ontological status and then connected with the others in a complex logical arrangement. To step back to the event and rethink it in a more integral fashion, in the original pluralism of its presentations, we need to query all readings guided by the ontological logic of doctrine, rather than accept their claim to be simply a necessary and natural deployment of the biblical vision. The powerful Greek mind is at work, and may do scant justice to nuances in the text that reveal another way of thinking.

4. *Divine Power*

In other texts, Gregory overcomes an abstract stress on divine unity of substance by talking of a ζωοποιὸς δύναμις,³⁰ expressed in λόγος and πνεῦμα (who are also characterized as ζωοποιὸς δύναμις). The notion of divine power had become increasingly associated with the notion of divine οὐσία in the course of the Arian controversy.³¹ Gregory is fluent in this idiom, which he can flesh out amply with biblical allusions. But his vision of the unitary divine οὐσία as a living, palpable phenomenon remains primarily a metaphysical construction, enriched by awareness of “a long philosophical and medical tradition which intimately associate the nature or reality of an existent and its power”,³² and nuanced

³⁰ *Eust.* (GNO III/1, 7,22 Müller).

³¹ See Michel R. Barnes: *The Power of God: Δύναμις in Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology* (Washington: The Catholic University of America Press, 2001), 125–172.

³² Lewis Ayres: *Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 353. Why say that for Gregory the inherent productivity of the divine nature is “willed not necessary” (353)? Though the

by a Plotinian idea of a thing's δύναμις as being "around" its nature.³³ This construction is not always necessarily conducive to a grasp of what the Bible envisages in its many evocations of divine power. Gregory, having advanced so deep into metaphysics as to determine the being of God as one οὐσία in three hypostases, is now trying to retrieve the dynamic biblical phenomenon of God creating through his Word and Spirit, by shifting the focus from the unknowable divine οὐσία to the δύναμις that expresses it. But this does not fully rejoin the biblical phenomena, since δύναμις remains an abstract account of divinity; it is manifested, to be sure, by each of the three Persons but it offers no basis for distinguishing their activities or identities. If Gregory had merely asserted that the three hypostases share the one οὐσία, they would have been much less distinct; when the ὁμοούσιον is cashed as a concrete unity of δύναμις a more concrete profile of the hypostases begins to glimmer, as moments in the movement of this δύναμις from the Father through the Son in the Spirit. But this is at a remove from and in tension with the greater concreteness and pluralism of the actual language of Scripture.

"What has been secured inductively from salvation history, Gregory also seeks to develop deductively from the concept of God".³⁴ Inductively, the unity of divine action in salvation history confirms the unity of the divine nature. Deductively, the three hypostases are unfolded from the concept of the divine as life-giving power, and envisaged as the loci at which this simple reality presents itself. The argument to divine unity is more convincing than the effort to establish the necessity of the three loci, for it is unclear how they can have any effectively distinct functions. The unitariness of the experience of the single δύναμις would rather suggest a modalist view of their ultimate status, and the effort to uphold a distinct hypostatic character for three moments

unity of the divine δύναμις is perceived in God's operationes ad extra, in creation, the quality of δύναμις attaches necessarily to the nature and is not something God wills to have. In the development of the argument, as Ayres knows, it can happen that "nature is interchangeable with power" (p. 354); "the divine power which is the threefold being of Father, Son, and Spirit" (p. 362).

³³ Ayres: *Nicea and its Legacy* (see note 32), passim, referring to Plotinus, *Enneades* 5,1,6. Gregory's language of οὐσία, δύναμις and ἐνέργεια depends on *Enneades* 5,4; see Barnes: *The Power of God* (see note 31), 242–246.

³⁴ Karl Holl: *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kapadoziern* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1904), 209.

of the divine activity leaves the impression of something "tacked on from outside".³⁵

Giulio Maspero attempts to find a nexus between the ineffability of the divine essence and the positive revelatory function of the divine persons.³⁶ He claims that the believer has an intimacy with the divine Persons that is in harmony with the unknowability of the divine essence. Now while it is true that on the phenomenological plane the encounter with each of the three persons is in each case an encounter with the unfathomable depths of God, when one seeks to ground this in a strictly logical, objectifying account of the immanent Trinity one seems condemned to a perpetual oscillation between an undifferentiated unity and simplicity on the one hand and a relational variety that must contradict this as soon as it acquires any distinct profile.

From the unity of the action one necessarily deduces the unity of the nature;³⁷ the former is a palpable phenomenon, the latter a logically grounded ontological assertion; yet the phenomenon is focussed in a metaphysically fashioned way, as the power that brings our nature from corruption to immortality (ἐκ τοῦ φθαρτοῦ βίου εἰς ἀθανασίαν),³⁸ while the metaphysical statements about substance are brought into as close conjunction with the phenomenon as possible. The result is to set up a Janus-faced metaphysical discourse whose terms have on the one side an evocative phenomenological force yet refer on the other to something that intrinsically eludes our comprehension.

We say that every term either invented by the custom of men, or handed down to us by the Scriptures, is indeed explanatory of our conceptions of the Divine Nature, but does not include the signification of that nature itself.³⁹

³⁵ Holl: *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern* (see note 34), 210.

³⁶ Giulio Maspero: *La Trinità e l'uomo: L'Ad Ablabium di Gregorio di Nissa. Contributi di teologia* 42 (Rome: Città Nuova, 2004), 200–265.

³⁷ *Eust.* (GNO III/1, 11,14f. Müller).

³⁸ *Eust.* (GNO III/1, 7,22 Müller). "The understanding that powers exist in opposition to the contraries is medical in origin" (see Barnes: *The Power of God* [see note 31], 306).

³⁹ *Abl.* (GNO III/1, 42,20–43,2 Müller): Καὶ πᾶν ὄνομα, εἴτε παρὰ τῆς ἀνθρωπίνης συνηθείας ἐξηγῆται εἴτε παρὰ τῶν γραφῶν παραδέδοται, τῶν περὶ τὴν θεϊὰν φύσιν νοουμένων ἐρμηνευτικὸν εἶναι λέγομεν, οὐκ αὐτῆς τῆς φύσεως περιέχειν τὴν σημασίαν.

The entire discussion in *Ad Ablabium* is framed by this principle of negative theology, which adds a subtle inflection to the biblically inspired metaphysical language. God is known concretely as giver of life; we know his οὐσία or φύσις as life-giving power. But that knowledge withholds, as inscrutable and unfathomable, a grasp of the essence or definition of God. Likewise it is proposed that the omniscient “seeing” denoted by the word θεός is an ἐνέργεια that is ἐποπτική, ὁρατική, θεατική,⁴⁰ or a δύναμις,⁴¹ not the divine nature or essence. Elsewhere, Gregory is prepared to concede that the term may refer to the divine nature: “whether one says that the names refer to nature or to operation, we shall not dispute the point”.⁴²

The unity of the divine activity emerges at the forefront of awareness and the unity of the divine essence is a background postulate, which cannot even be uttered. The hypostases emerge as respectively the starting-point, mid-point and end-point of that activity; the immanent trinitarian relations become again a shadowy background postulate. Yet even as the theologian's thought descends to the concrete process of divine saving activity it is restrained by the constant memory of divine unity and simplicity, which forbids any too colourful or pluralistic profiling of the trinitarian economy. Aware of the lack of a phenomenological grasp of the divine in itself, Gregory relies on the ἐνέργεια as surrogates:

We reason analogically from certain indices concerning the things that flee our understanding, and it is entirely necessary for us to be led by the hand through the ἐνέργεια toward the investigation of the divine nature.⁴³

In the process these are apprehended metaphysically in terms of a single δύναμις. Note the intellectualist cast of this piety, its concern to assess the epistemological status and potential cognitive yield of religious language and concepts. Though knowledge of the essence of God is put under erasure it remains an object of nostalgia, and the encounter with a God who comes, a God who acts, is reshaped in

⁴⁰ *Abl.* (GNO III/1, 44,10f. Müller).

⁴¹ *Abl.* (GNO III/1, 44,21 Müller).

⁴² *Abl.* (GNO III/1, 55,19f. Müller): “Ὁ εἴτε πρὸς φύσιν εἴτε πρὸς ἐνέργειαν βλέπειν τις λέγει, οὐ διοισόμεθα.

⁴³ *Eust.* (GNO III/1, 10,23–11,3 Müller): Ἐκ δὲ τεκμηρίων τινῶν περὶ τῶν διαφευγόντων τὴν γνῶσιν ἡμῶν στοχαστικῶς ἀναλογιζόμεθα, ἀνάγκη πᾶσα διὰ τῶν ἐνεργειῶν ἡμᾶς χειραγωγεῖσθαι πρὸς τὴν τῆς θείας φύσεως ἔρευναν.

function of this nostalgia. Biblical language richly nourishes this Hellenized piety, each of its terms being transvalued in function of the new guiding concerns.

5. *Divine Simplicity and the Trinitarian Names*

Metaphysical logic is more persuasively invoked to reinforce the doctrines of divine unity and simplicity than to retain the hypostatic distinctions. Divine simplicity is not a biblical doctrine but a metaphysical refinement, perfected in Greek philosophy from Plato's *Parmenides* to Plotinus's Sixth *Ennead*. Simplicity is an idea that imposes the most exigent logical claims, pushing thought to extremes of paradox. The mental exercises it necessitates are those of metaphysics rather than of biblical faith. It would fit better with a unitarian theology that treats the Son as a human being in whom the one God dwells than with the trinitarian theology that adores in the Son a second divine hypostasis and goes on to recognize a hypostasis of the Holy Spirit as well.

If there is a resistance to Greek metaphysics in Nicene thought it is less in the stress on the unity of the divine, or even that on the radical distinction of created and uncreated being, than in the insistence on the plurality of the hypostases, for which, given their consubstantial unity in the simplicity of the divine nature, little metaphysical justification could be produced. The bulwark against a collapse into modalism was not any metaphysical argument but the *lex orandi* that upheld the strong personal character of the biblical names, Father, Son, Spirit, further reinforced by reluctance to differentiate between the human Jesus and the eternal Logos (Origen is an exception here) and by the practice of referring Johannine statements about Father and Son to the intradivine persons rather than to the unity between the human Jesus and the God who sent him.

Only at the end of *Ad Ablabium* does Gregory attempt to give a solid basis for distinguishing the three hypostases, and he does so by using the category of cause (αἰτία).⁴⁴ The Son is directly from the first cause; the Spirit is by (διὰ) that which is directly from the first cause. But this is part of the logic of the immanent Trinity, and its correlative in the phenomenological data of Scripture is not shown; no scriptural

⁴⁴ *Abl.* (GNO III/1, 55,21–57,10 Müller).

text is quoted. Gregory might have invoked John 1:3, πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, which Origen applies to the Holy Spirit,⁴⁵ were it not for the subordinationist overtones. We are left with a quite abstract correlation: "The sequence of the one divine action ad extra reflects the nature and order of God's internal generation, and in both the same sequence of causality is operative".⁴⁶ Differentiations of modes of causality, in association with a "metaphysics of prepositions", is a staple procedure in Middle Platonism.⁴⁷ This specifically metaphysical structuration of the relations of Father, Word and Spirit, which in one of its variants was to give rise to the endless Filioque controversy, has from the start stepped outside the horizon of biblical (including Johannine) thinking. A thorough reflection on the problematic relation between the biblical and the metaphysical discourse remains an outstanding task for a critical theological reading of Gregory.

Biblical language can be a reservoir of resistance to metaphysics. It produces as a spin-off metaphysical models—such as Philo's account of the divine δυνάμεις—that resist gravitation toward monochrome insistence on single, unitary principles or that inject into the metaphysical language a suggestion of phenomenological awareness, as in Gregory's use of δύναμις (insofar as it shifts Plotinus's into the mode of the biblical vision of God as Creator). We can interpret the Fathers, in light of Heideggerian concerns with "overcoming metaphysics" by "a step back" to the original biblical phenomena, as often attempting to think in this direction. But more often they sight the biblical phenomena only within a Greek metaphysical horizon, which their "step back" thus confirms rather than challenges.

Gregory recognizes the identity of the divine essence and the divine attributes:

Life and truth and justice and goodness and light and power—these the onlybegotten God both is and is said to be, under different apprehensions, being simple, without parts or composition,⁴⁸

⁴⁵ Origen, *Commentarius in Iohannem* II 10,73–88 (GCS 10, 64,32–67,29 Preuschen).

⁴⁶ Ayres: *Nicaea and its Legacy* (see note 32), 359.

⁴⁷ See Heinrich Dörrie: "Präpositionen und Metaphysik: Wechselwirkung zweier Prinzipienreihen," in: Heinrich Dörrie: *Platonica Minora*. *Studia et Testimonia Antiqua* 8 (Munich: Fink, 1976), 124–136.

⁴⁸ *Antirr.* (GNO III/1, 136,27–30 Müller): ἡ ζωὴ καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἀγαθότης καὶ τὸ φῶς καὶ ἡ δύναμις· ταῦτα γὰρ κατὰ διαφόρους ἐπιβολὰς ὁ μονογενὴς θεὸς καὶ ἔστι καὶ λέγεται. ἀπλοῦς δὲ ὢν καὶ ἀμερὴς καὶ ἀσύνθετος.

But the attributes seem to be located in the angles of approach to the divine essence and to disappear into the divine simplicity at a point of convergence. Even if worry that Gregory is inconsistent in “maintaining both that God is simple and that God is known by multiple ἐπίνοιαι” is a pseudo-problem,⁴⁹ the trinitarian names introduce a more intractable tension. His theological epistemology might make it sound as if Father, Son and Spirit, too, are names “about” the ineffable divine essence, so that the trinitarian differentiations would be merely epiphenomenal, grasping the divine “under different apprehensions,” and their differentiating features would be mere human ἐπίνοιαι or perspectives. Perhaps there is some inconsistency between the high epistemic status Gregory gives to the trinitarian relations and the low epistemic status of the attributes.

Andrew Radde-Gallwitz says: “Only intrinsic properties can count for or against something’s inherent simplicity or complexity. As a result, all the fuss about ἐπίνοιαι violating God’s simplicity is just that—fuss”.⁵⁰ That is, the ἐπίνοιαι name something robustly realistic about the divine nature, namely its activity as source of life or cause of all, but they do not speak of a plurality of intrinsic properties in God. The problem with the trinitarian relations is that they, too, are robustly realistic, and do not talk of our experience of the economic Trinity but of intrinsic objective relations in God. Here recourse to a distinction between essence and ἐνέργεια, or between the ineffable divine nature and the plurality of human conceptions, is of no avail. Gregory is forced to square simplicity and plurality in a way that he avoided in the case of the essence and attributes. Gregory had not thought out the implications of divine simplicity in as radical and exigent a style as Plotinus, though forced to deal with them by Eunomius’s strong insistence that God is “simple and without composition” (ἀπλοῦς γὰρ καὶ ἀσύνθετος),⁵¹ “entirely free from composition” (τὸ πάντη συνθήκης ἐλεύθερον).⁵² Basil certainly did not meet Eunomius’s

⁴⁹ Andrew Radde-Gallwitz: “Epinoia and Initial Concepts: Re-assessing Gregory of Nyssa’s defense of Basil,” *Studia Patristica* 47 (2010) 21–26.

⁵⁰ Radde-Gallwitz: „Epinoia and Initial Concepts“ (see note 49). For clarification of these points, see now Andrew Radde-Gallwitz, *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 175–224.

⁵¹ Eunomius, *Apologia* 8 (OECT, 42,16 Vaggione).

⁵² Eunomius, *Apologia* 11 (OECT, 46,18 Vaggione). Gregory uses the same language, see *Beat.* (GNO VII/2, 160,21 Callahan): ἀπλοῦν τὸ θεῖον καὶ ἀσύνθετον

requirements when he replied that the Son is just as simple as the Father—"incorporeal, without form, without figure, and all that you might say of the Father"⁵³—so that there is no problem in seeing them as of the same nature. Even if Basil and Gregory contented themselves with a rather unreflected notion of divine simplicity, and even if the tension we are sighting here is not fully thematized in their thinking, to probe it is not mere "fuss", since a radical conception of divine simplicity imposed itself in subsequent Christian thinking, testing the coherence of Christian metaphysical theology to breaking-point. Gregory's difficulties are a less developed form of this tension. As with other such tensions—between omniscience and freedom or between omnipotence and the existence of evil, for example—one might seek to allay them not in a revisionist metaphysics but in a step back to the roots of our language about God, and in a refocussing of the bearings of that language.

If we take as our yardstick the biblical language of Father, Son and Spirit, and our contemporary efforts to apprehend its sense, it may turn out that the flounderings of Gregory are more instructive for our theological task than the metaphysical closure achieved by Aquinas. If it turns out that there is, in fact, a brokenness and imperfection in Gregory's theological effort, this should not be a cause for consternation. It can teach us much about the way faith struggles to formulate itself in historical circumstances.

καὶ ἀσχημάτιστον. *Maced.* (GNO III/1, 91,2f. Müller): ἀπλῇ καὶ μονοειδῆς καὶ ἀσύνθετος.

⁵³ Basilius, *Adversus Eunomium* I 23 (SC 299, 252,2–4 Sesboué/de Durand/Doutreleau): ὁσώματον καὶ ἀνείδεον καὶ ἀσχημάτιστον, καὶ πάντα ὅσα περ ἂν ἐπὶ τοῦ Πατρὸς εἴποις.

ST GREGORY'S ARGUMENT CONCERNING THE LACK OF ΔΙΑΣΤΗΜΑ IN THE DIVINE ACTIVITIES FROM *AD ABLABIUM*

VLADIMIR CVETKOVIC

This paper intends to shed new light on Gregory's usage of the dialectal pair διάστημα—ἀδιάστατος, specifically in the Trinitarian context of *Ad Ablabium*. The bold expression in the title of this paper referring to Gregory's argument concerning the lack of διάστημα in the divine activities from *Ad Ablabium* requires an explanation. My intention is not to add a new argument to the list of the already existing argumentation, but to demonstrate that Gregory's arguments were developed in the debate with Anomeans over the question whether temporal διάστημα exists in divine being or not. By rejecting Anomean claims, Gregory develops a completely new Trinitarian doctrine, based on the "adiastemic" nature of God and on the "hypostatic" distinctions between the divine persons.

1. *Historical development of the term διάστημα*

The term διάστημα had had its historical development before Gregory made of it one of the essential notions of his theology. Gregory might have received the term from a few different sources. One might have been Origen and Methodius of Olympus, who borrowed this term from Philo and the Stoics. Balthasar is the first who in his pioneering work on Gregory from 1942 (*Présence et pensée*) suggests that the Stoics are the possible source of Gregory's διάστημα.¹ Stoics were among the first philosophers who used the term διάστημα in order to define extension in time or time in general,² unsatisfied with both

¹ Hans U. von Balthasar: *Presence and Thought: An Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*, translated by Marc Sebanc (San Francisco: Ignatius Press, 1995), 32, note 46.

² Simplicius, *In Aristotelis Categorias commentarium* (CAG 8, 350,15f. Kalbfleisch). Simplicius also testifies that the first who used the term διάστημα to define movement is the Pythagorean Archytas (see Simplicius, *In Aristotelis Physicorum libros octo commentari* [CAG 9/1, 786,12f. Diels]), although Sambursky finds that Simplicius'

Plato's definition of time as the moving image of eternity³ and Aristotle's definition as number of motion in respect of "before" and "after".⁴ Chrysippus maintained that, due to the constant change in the sensible world, Plato's conception of time could not offer a fixed point in time to serve as a reference for events.⁵ In order to express better the nature of time as continuum, Zeno replaced Aristotle's "number" (ἀριθμός) with "extension" or "interval" (διάστημα) defining time as the extension of movement.⁶ Chrysippus went further than Zeno defining time as the extension of proper movement of cosmos and stating that everything that moves and exists is in time.⁷ By linking closely time and cosmos, Chrysippus connected the "cosmic" cycles with temporal cycles and thus treated the beginning and end of each "cosmic" cycle as fixed point in time.⁸

Balthasar also states that Philo could also be a source of Gregory's διάστημα. Philo by following Stoics, especially Chrysippus,⁹ defines time as the διάστημα of movement of κόσμος.¹⁰ Plato's teaching about the generation of κόσμος and the Stoic definition of time as διάστημα between two world fires of cosmic cycles served for Philo as philosophical vindication of Moses' account of creation of the world from Genesis.

quotation is from spurious sources. See Samuel Sambursky: *Physics of the Stoics* (New York: Macmillan, 1959), 101.

³ Plato, *Timaeus* 37d5–7 (SCBO, Platonis opera 4, 37d Burnet): [...] εἰκὼ δ' ἐπενόει κινήτον τινα αἰῶνος ποιῆσαι [...] τοῦτον ὃν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν.

⁴ Aristotle, *Physica* IV 11, 219b1f. (SCBO, 219 Ross): Τοῦτο γὰρ ἐστὶν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.

⁵ John M. Rist: *Stoic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 276.

⁶ Simplicius, *In Aristotelis Categorias commentarium* (CAG 8, 350,15f. Kalbfleisch): Τῶν δὲ Στωικῶν Ζήνων μὲν πάσης ἀπλῶς κινήσεως διάστημα τὸν χρόνον εἶπεν.

⁷ Joannes Stobaeus, *Anthologium* I 8,42 (Ioannis Stobaei Anthologium I, 106,5–106,9 Hense/Wachsmuth): Ὁ δὲ Χρύσιππος χρόνον εἶναι κινήσεως διάστημα, καθ' ὃ ποτὲ λέγεται μέτρον τάχους τε καὶ βραδύτητος· ἢ τὸ παρακολουθοῦν διάστημα τῇ τοῦ κόσμου κινήσει, καὶ κατὰ μὲν τὸν χρόνον κινεῖσθαι τε ἕκαστα καὶ εἶναι· See also Stobaeus, *Eclogae* I (SVF II, fragm. 509, 164,15–18 von Arnim).

⁸ Rist: *Stoic Philosophy* (see note 5), 276f.

⁹ Emile Bréhier: "La Théorie des Incorporels dans l'ancien Stoïcisme," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 22 (1909), (114–125) 119.

¹⁰ Philo, *De opificio mundi* 26,4 (Philonis Alexandrini opera quae supersunt 1, 8,8 Cohn): Ἐπεὶ γὰρ διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως ἐστὶν ὁ χρόνος. Philo, *De aeternitate mundi* 6,4 (Philonis Alexandrini opera quae supersunt 6, 73,14–74,1 Cohn/Reiter); 52,5–7 (Philonis Alexandrini opera quae supersunt 6, 89,5–7 Cohn/Reiter): Ὡστ' εὐθυβόλως ἀποδεδοῖσθαι πρὸς τῶν εἰωθότων τὰ πράγματα ὀρίζεσθαι χρόνον διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως.

Otis went a step further claiming that Gregory's usage of διάστημα resembled that of Methodius of Olympus who adopted this term from Stoic and Philonic sources and adapted it to the Christian perspective on time.¹¹ In his early work the *Symposium*, in his interpretation of the biblical parable on wise and foolish virgins (Mt 25:1–13), Methodius is using the term διάστημα to refer to the period before Christ's final coming.¹² In his later work *De resurrectione*, Methodius elaborates the notion further, comparing the whale (from the parable of John 1:4–17) with the "time, which never stands still, but is always going on, and consumes the things which are made by longer and shorter intervals".¹³ For Methodius everything exists in time and it is determined by certain διάστημα. By describing time as a container of all existence Methodius influenced Gregory to coin the term χῶρημα δεκτικόν.¹⁴

In his recent work on Origen, the Greek scholar Tzamalikos considers that Origen also left his mark on Gregory in relation to the concept of διάστημα and ἀδιάστατος.¹⁵ Tzamalikos claims that the distinction between διάστημα, which is creaturely characteristic because "the bodies are created in intervals"¹⁶ and ἀδιάστατος (dimensionless),¹⁷ which is divine characteristic because God is beyond alteration, change and time, established by Origen is followed by Gregory. Thus is obvious according to Tzamalikos in Gregory's differentiation between τῆς σωματικῆς καὶ διαστηματικῆς (ἐστὶ) φύσεως and νοερά τε καὶ

¹¹ Brooks Otis: "Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of Time," *Studia Patristica* 14 (1976), (336–357), 332–336.

¹² Methodius, *Symposium* 6,4 (GCS 27, 68,20f. Bonwetsch): Ὁ γάρ τοι χρονισμός ἐστὶ τὸ πρὸ τῆς παρουσίας διάστημα τοῦ Χριστοῦ. The English translation in *St Methodius, The Symposium: A Treatise on Chastity*, translated and annotated by Herbert Musurillo. Ancient Christian Writers 27 (Westminster [Maryland]: Newman, 1958), 94.

¹³ Methodius, *De resurrectione* II 25,2 (GCS 27, 380,19–381,5 Bonwetsch): Ἐοικε γὰρ τὸ μὲν κῆτος νοεῖσθαι ὁ χρόνος, ἅτε μηδέποτε ἐστὼς, ἀλλὰ πορευόμενος ἀεὶ καὶ καταδανῶν τὰ γεννώμενα μακροῖς τε καὶ βαχυτέροις διαστήμασιν. The English translation is taken from Philip Schaff: *Fathers of Third Century: Gregory Thaumaturgus, Dinoysius the Great, Julius Africanus, Anatolius and Minor Writer, Methodiu, Arnobius*. The Ante-Nicene Fathers 6 (Edinburgh: T&T Clark, 1989), 378.

¹⁴ *Eun.* I 370 (GNO I, 136,10 Jaeger).

¹⁵ Panayiotis Tzamalikos: *Origen Cosmology and Ontology of Time*. Supplements to *Vigiliae Christianae* 77 (Leiden: Brill, 2006), 223 note 197; 261f. note 365.

¹⁶ Origen, *De principiis* II 3,2 (GCS 22, 114,21f. Koetschau); English translation from: Origen, *On the first principles*. Being Koetschau's text of the *De principiis*, translation into English, together with an introduction and notes by G.W. Butterworth, introduction to the Torchbook ed. by Henri de Lubac (New York: Harper and Row, 1966) 84.

¹⁷ Origen, *Expositio in Proverbia* 2 (PG 17, 168A).

ἀδιάστατος φύσις.¹⁸ Tzamalikos¹⁹ also maintains that Gregory is indebted to Origen for the psychological perception of time, i.e. conception that time comprises past, present and future, but it seems to me that a more likely direct source of this idea could be Methodius.²⁰

It is worthy to note that one of the likely sources for the cosmological διάστημα is Plotinus. Balthasar²¹ and Plass²² argue that the Neoplatonists influence Gregory in his teaching on διάστημα. In *Enneades* 3,7,6 Plotinus extensively elaborates the definition of time as διάστημα of movement, together with the definitions of time as number and measure of movement. However, he disagrees that time is διάστημα of movement, because διάστημα is not something external to movement, but it is placed in movement itself.²³ Plotinus also uses the term ἀδιάστατος in describing the eternity as “the life, which belongs to that which exists and is in being, all together and full, completely without extension or interval”.²⁴

The term διάστημα appears with the cosmological meaning specific for Origen and Methodius in the earliest works of Gregory, such as *De virginitate*, where Gregory states that the life in chastity transcends time, while the marriage and procreation introduce distance between us and the second coming of God by an intervening posterity.²⁵

Finally, a highly likely source of Gregory’s διάστημα is represented by the anti-Arian polemics. The term διάστημα is mentioned for the first time in the Trinitarian context by Alexander of Alexandria in the letter to his namesake Alexander the bishop of Thessalonica. Bishop Alexander accuses Arius of introducing time or temporal extension in the divine being by the phrase “it was when the Son was not”.²⁶

¹⁸ *An. et res.* 48B (BKV I 1, 40,23f. Oehler).

¹⁹ Tzamalikos: *Origen Cosmology and Ontology* (see note 15), 231 note 235.

²⁰ Methodius, *De resurrectione* II 25,8 (GCS 27, 382,1–6 Bonwetsch); Schaff: *Fathers of Third Century* (see note 13), 378.

²¹ Von Balthasar: *Presence and Thought* (see note 1), 32f. note 46.

²² Paul Plass: “Transcendent Time and Eternity in Gregory of Nyssa,” *Vigiliae Christianae* 34 (1980), (180–192) 187.

²³ Plotinus, *Enneades* 3,7,7f. (SCBO, Plotini opera 1, 346,1–350,69 Henry/Schwyzler).

²⁴ Plotinus, *Enneades* 3,7,3 (SCBO, Plotini opera 1, 340,36–38 Henry/Schwyzler): Τὸ ὄν ἐν τῷ εἶναι ζωῇ ὁμοῦ πάντα καὶ πλήρης ἀδιάστατος πανταχῇ τοῦτο, ὃ δὴ ζητοῦμεν, αἰών.

²⁵ *Virg.* (GNO VIII/1, 309,6–8 Cavarnos): Οὐδὲν διάστημα μεταξὺ ἐαυτοῦ καὶ τῆς παρουσίας τοῦ θεοῦ διὰ τῶν διὰ μέσου γενεῶν ἐργαζόμενος.

²⁶ Theodoret, *Historia ecclesiastica* I 3,3f. (GCS N.F. 5, 7,24–8,11 Parmentier/Hansen); cf. Theodoret, Jerome, Gennadius, & Rufinus: *Historical Writings*, ed. by Philip Schaff. The Nicene and post-Nicene Fathers, 2nd series, vol. 3 (Edinburgh: T&T Clark, 1994), 37.

In order to vindicate the divinity of the Son, the Alexandrine bishop rejects any kind of temporal διάστημα between the Father and the Son, maintaining that they are coeternal. The term διάστημα was also used by Athanasius the Great, who claims that it is impossible to think of any spatial distance or temporal extension between the Father and the Son, because the Son, being born from the Father, exists in the same way like the Father.²⁷

Therefore, by Gregory's time διάστημα became a terminus technicus of the anti-Arian and anti-Anomean debates.

2. Gregory's διάστημα

While Gregory synthesizes two distinct meanings of the term διάστημα, derived from two different milieus, one cosmological and the other Trinitarian, his doctrine of διάστημα can hardly be reduced to the existing sources. Διάστημα has a twofold meaning, which determines the character of every created being. Firstly, διάστημα has its temporal component and represents the extension in time. Everything that exists in time is created and it has its place in the temporal order, because the "creation comes into existence according to a sequence of order, and is commensurate with the duration of the ages".²⁸ Gregory shows this by the terms τάξις and ἀκολουθία, broadly analyzed by Daniélou.²⁹ Thus, every being has its place in time,³⁰ either in relation to the beginning of time, other beings and events in time, or in relation to the end of time and the second coming of Christ. According to Gregory, we are separated from God by time or temporal διάστημα. Secondly, Gregory introduces physical or natural διάστημα as an ontological gulf between the creator and us. Whatever the degree in deification we gain, διάστημα between God and us as well as our

See also *Epistula ad Alexandrum Constantinopolitanum* = *Urkunde* 14 22,3 (Athanasius Werke 3/1, 23,14 Opitz): "Ἡ γὰρ χρόνοις ἐμπολιτεύεσθαι δεῖ τὸ οὐκ ἦν, ἢ αἰῶνός τινι διάστηματι.

²⁷ Athanasius, *De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria* 26,9,1f. (Athanasius Werke 2/1, 253,34–39 Opitz).

²⁸ *Eun.* I 362 (GNO I, 134,8–11 Jaeger): "Ἡ μὲν γὰρ κτίσις πᾶσα, καθὼς εἴρηται, κατὰ τινὰ τάξεως ἀκολουθίαν γεγενημένη τῷ τῶν αἰώνων διαστήματι παραμετρεῖται.

²⁹ Jean Daniélou: "Akolouthia chez saint Grégoire de Nysse," *Revue de science religieuse* 27 (1956), 219–249; Jean Daniélou: *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse* (Leiden: Brill, 1970).

³⁰ *Eun.* I 369f. (GNO I, 136,1–13 Jaeger).

deep quest and desire to become one with the divine, remain as the natural mark of creation. Examples of ontological διάστημα may be found in Gregory's works such as *De vita Moysis*, *In Ecclesiasten* and *In canticum canticorum*.

In his seminal article on διάστημα, Verghese lists the possible usages that this Greek word can have in Gregory, from Trinitarian and christological to cosmological and ontological.³¹ Unfortunately, pointing to some apparent contradictions in Gregory's usage of this term seems that Verghese does feel the subtlety of Gregory's teaching of διάστημα. The Verghese problem how to reconcile the paragraph from *In canticum canticorum*³² where Gregory claims that at the beginning of creation the ἀρχή of created beings was co-perfected with the πέρας without διάστημα with his position that διάστημα is an inseparable characteristic of created beings, could be solved by reading this paragraph against the passages from *De perfectione*³³ and *De vita Moysis*.³⁴ Gregory's teaching about perfection not as a state but as a constant effort to attain the attainable is a key to distinguish between ontological διάστημα and the διάστημα caused by the fall.

It should be also mentioned the original reading of Gregory's διάστημα offered by Scot Douglass. Scot Douglass claims that the lack of διάστημα between the persons in the Trinity causes the lack of the communication among them,³⁵ because according to Gregory what is totally conjoined is not mediated by speech.³⁶ Douglass has also given significant contributions to Gregory's teaching on divine energies that bridge the "diastemic" gap between God and creation.³⁷

³¹ Paul Verghese: "Διάστημα and διάστασις in Gregory of Nyssa," in: *Gregor von Nyssa und die Philosophie: Zweites internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Freckenhorst bei Münster. 18.–23. September 1972*, ed. by Heinrich Dörrie, Margarete Altenburger and Uta Schramm (Leiden: Brill, 1976), 243–260.

³² *Cant.* XV 6,8 (GNO VI, 457,21–458,3 Langerbeck).

³³ *Perf.* (GNO VIII/1, 214,4–6 Jaeger).

³⁴ *Vit. Moys.* II (GNO VII/1, 115,8–119,6 Musurillo).

³⁵ Scot Douglass: *Theology of the Gap: Cappadocian Language Theory and the Trinitarian Controversy*. American University Studies 7/235 (New York: Peter Lang, 2005), 64.

³⁶ *Eun.* II 214 (GNO I, 287,22–288,3 Jaeger).

³⁷ Douglass: *Theology of the Gap* (see note 35), 9.

3. *Triune God*—ἀδιάστατος or διάστατος

The notion of διάστημα as an ontological characteristic of man helps Gregory to coin the opposite notion ἀγέννητος, which he attributes to God. As διάστημα has a twofold nature, one as temporal extension and the other as ontological gulf between the creator and creation, the term ἀγέννητος can have at least two different meanings, one in the temporal, and another in the ontological realm. The lack of temporal διάστημα in the divine Being implies that God cannot be in any sense subsumed under the category of time and any other category in which exists change in relation to the subsequent state. This is evident in the attitude of the Cappadocians who do not allow any temporal extension between the Father and the generation of the Son.³⁸

However, the Anomean party claims that their own teaching also admits the lack of temporal extension in God, accusing their opponents, probably the orthodox party, that they are those who introduce time in God, even calling them “temporists” (χρονῖται).³⁹ Aetius and his disciple Eunomius maintain that by the claim that the eternal Father begets the eternal Son their opponents introduce time in God. According to the Anomean teaching, every generation must be in time because it implies some temporal extension between the begetter and the begotten.

In 1968 Wickham listed three main Anomean arguments, which deal with introducing time in the divine being. Firstly, the claim of the orthodox party that ἀγέννητος and γέννημα share the same essence means, according to the Anomeans, that divine essence is divided by generation.⁴⁰ Moreover, the Anomeans state that the generation implies change and the change introduces time to the divine being.⁴¹ Secondly, the Anomeans accuse their opponents that, by the teaching that the Son is of one substance with the Father, but that he is second in order after the Father, they introduce time in the divine being, because the

³⁸ *Eun.* I 362 (GNO I, 134,8–11 Jaeger); Basil of Caesarea, *Adversus Eunomium* II 13 (SC 305, 46,1–50,38 Sesboué).

³⁹ Epiphanius, *Panarion* 76,11,3 (GCS 37², 352,15 Holl/Dummer). The English translation of Aetius' *Syntagmation* in Lionel R. Wickham: “The Syntagmation of Aetius the Anomoean,” *The Journal of Theological Studies* 19 (1968), (540–549) 540.544. See also Eunomius, *Apologia* 10,1–17; 22,1–15 (OECT, 44.62 Vaggione).

⁴⁰ Lionel R. Wickham: “The Syntagmation of Aetius the Anomoean,” *Journal of Theological Studies* 19 (1968), (532–569) 550.

⁴¹ Epiphanius, *Panarion* 12,8 (GCS 37², 353,22–354,4 Holl/Dummer).

Son can be only second in time after the Father.⁴² The third Anomean argument relates to the attitude that ἀγέννητος is completely equal to γέννημα ("save generation"). By this claim the orthodox party, according to the Anomeans elevates γέννημα at the same level with ἀγέννητος, which implies change and consequently time.⁴³ Gregory's reasoning is similar regarding the matter that every extension introduced between the Father and the generation of the Son is subsumed under the objective criterion of measurement, which can only be in time. This leads to the conclusion that every διάστημα or extension in the created world necessarily implies the existence of change and consequently time.⁴⁴ On the contrary, the lack of temporal extension and the change from one state to another should imply the eternal existence. However, Gregory changes the perspective by looking at eternity as objective category. While time is the medium in which history happens, eternity is not the medium in which divine being exists. The divine eternity is the attribute of God and for this reason Gregory applies the adjective ἰδίος only to God.⁴⁵ Therefore, eternity is one among other divine attributes such as incomprehensibility, infinity, perfection, goodness and it is one of the divine uncreated energies and in no way the objective container of divine life.

If the lack of temporal διάστημα in God leads us to divine eternity, what would involve then the lack of ontological διάστημα? The ontological διάστημα as a gulf between created and uncreated nature ensures the constant desire from the side of created nature to find stability in uncreated nature and the consequent movement toward divine being. Therefore, the adjective ἀδιάστατος denies not only the existence of διάστημα as a temporal category, but also the lack of any desire, which refers to the deprivation (στέρησις) of a certain quality in the divine being. The divine being is perfect by itself and its perfection is not the consequence of participation in something perfect or the result of constant movement toward a goal, which gives the basis for perfection. There are more meanings of the term ἀδιάστατος, but we will focus on the context in which this term appears in *Ad Ablabium*.

⁴² Eunomius, *Apologia* 10,4–12 (OECT, 44 Vaggione).

⁴³ Epiphanius, *Panarion* 76,12,8 (GCS 37², 353,22–354,4 Holl/Dummer).

⁴⁴ *Eun.* I 363 (GNO I, 134,13–17 Jaeger).

⁴⁵ *Eun.* I 371 (GNO I, 136,14–22 Jaeger).

4. *Gregory's Ad Ablabium*

The term ἀδιάστατος appears only once in the work dedicated to Ablabius, but inspires Gregory's argumentation more than any other of the divine attributes. Almost all arguments from *Ad Ablabium* echo the debate with the Anomean party. Moreover, all these arguments could be seen as replies to the accusation of the Anomeans that the orthodox party introduces time or temporal διάστημα in God. The scholarly consensus has been formed over the attitude that cosmological interest shaped the thought of both sides (Rowan Williams,⁴⁶ Maurice Wiles).⁴⁷ I would like to go further and to demonstrate that both, the Anomeans and the Orthodox, agreed regarding the point that there is no temporal διάστημα in God. Therefore, I will analyze Gregory's arguments in *Ad Ablabium* as the refutation of the Anomean accusation of the orthodox party of introducing time in God. Moreover, I attempt to demonstrate that Gregory's arguments follow and reject the Anomean arguments listed by Wickham, one by one.

The first argument of the Anomeans noted by Wickham accuses the orthodox party of dividing the common essence by claiming that the ingenerate and the only begotten share a common essence, and as a result of this change time or temporal διάστημα in God appears.

After warning against speaking of God in plural in order to avoid any resemblance to the polytheism of pagans, Gregory launches the first theological argument, which meets the Anomean accusation. He argues that while the idea of persons admits separation, the idea of nature is inseparable and the divine "nature is one, at union in itself and an absolutely indivisible unit".⁴⁸ For Gregory the essence is always one, "inseparable even though it appear(s) in plurality, continuous, complete, and not divided with the individuals who participate in it".⁴⁹

⁴⁶ Rowan Williams: *Arius: Heresy and Tradition* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 181–214.

⁴⁷ Maurice Wiles: "The Philosophy of Christianity. Arius and Athanasius," in: *The Philosophy in Christianity*, ed. by Godfrey Vesey. Royal Institute of Philosophy supplement 25 (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 41–52.

⁴⁸ *Abl.* (GNO III/1, 41,2f. Müller): Ἡ δὲ φύσις μία ἐστίν, αὐτὴ πρὸς ἑαυτὴν ἡνωμένη καὶ ἀδιάτμητος ἀκριβῶς μονάς. The English translation: "On 'Not Three Gods'. To Ablabius," in: *Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises, select writings and letters*, ed. by Philip Schaff. The Nicene and post-Nicene Fathers 5 (Grand Rapids: Eerdmans, 1892), (331–336) 332.

⁴⁹ *Abl.* (GNO III/1, 41,5–7 Müller): Κἂν ἐν πλήθει φαίνεται, ἄσχιτος καὶ συνεχὴς καὶ ὁλόκληρος καὶ τοῖς μετέχουσιν αὐτῆς τοῖς καθ' ἕκαστον οὐ συνδιαιρουμένη.

Claiming that the divine essence is not divided by the participation of the ingenerate and only begotten, Gregory rejects the possibility that any change is introduced in the common essence. The common essence or nature of God is not “capable of increase by addition or of diminution by subtraction”.⁵⁰ Therefore, one cannot speak of any change and appearance of time or temporal διάστημα in the divine being. It is easy to conclude after Gregory’s arguing that there is no διάστημα in divine essence and that God is ἀδιαστάτος.

The second Anomean argument for introducing time to God is based on the claim that while the essence is common to all divine persons, they differentiate by order. For Eunomius the order, which presupposes superiority or inferiority, has to be in time.⁵¹ Therefore, according to Anomeans there must be temporal extension between the unbegotten and the only begotten if there is precedence. What kind of precedence has the orthodox party in mind if not precedence in time? Gregory is quite clear when he claims that there is no divisibility and separability in divine nature⁵² or essence that can imply precedence in order. While Gregory denies any order in common substance, he affirms the specific order in divine operation. Thus, he claims that “every operation which extends from the God to the Creation, [...] has its origin from the Father, and proceeds through the Son, and it is perfected in Holy Spirit”.⁵³

It is obvious that there is a certain order in divine operation, because the Father is the origin of it and the first in order, the Son is second in order and the intermediary between the Father and the Holy Spirit, while the Holy Spirit is the third and the last in order and every operation is perfected in him. However, Gregory does not stop here, but aware of the possible Anomean charge proceeds further, denying that divine operation is a separate action according to the number of the persons, and describing it as “one motion and disposition of the good

⁵⁰ *Abl.* (GNO III/1, 41,3f. Müller): Οὐκ ἀύξανομένη διὰ προσθήκης, οὐ μειουμένη δι’ ὑφαίρεσεως. English translation from Schaff: “On ‘Not Three Gods’. To Ablabius” (see note 48), 332.

⁵¹ See Eunomius, *The Extant Works*, text and translation by Richard P. Vaggione. Oxford Early Christian Texts (Oxford: Clarendon Press, 1987), 45.

⁵² *Abl.* (GNO III/1, 46,15f. Müller). English translation from Schaff: “On ‘Not Three Gods’. To Ablabius” (see note 48), 333.

⁵³ *Abl.* (GNO III/1, 47,24–48,2 Müller): Ἀλλὰ πᾶσα ἐνέργεια ἡ θεόθεν ἐπὶ τὴν κτίσιν διήκουσα καὶ κατὰ τὰς πολυτρόπους ἐννοίας ὀνομαζομένη ἐκ πατρὸς ἀφορμᾶται καὶ διὰ τοῦ υἱοῦ πρόεισι καὶ ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ τελειοῦται. Translation from Schaff: “On ‘Not Three Gods’. To Ablabius” (see note 48), 334.

will".⁵⁴ All good things and all good names are the result of this motion of good. Gregory finally rejects Eunomius' stance that superiority or precedence is based in time, by claiming that God's operation is "without mark of time or distinction since there is no delay, existent or conceived, in the motion of the Divine will from the Father, through the Son to the Spirit".⁵⁵

Here, Gregory for the first and last time in *Ad Ablabium* uses the term ἀδιάστατος and he pairs it with the term ἄχρονος, showing that the order in divine operation has nothing to do with temporal or other kind of extension. By using the term ἄχρονος, Gregory rejects any possibility that time or temporal extension divides the process of operation between the Father and the Son or the Son and the Holy Spirit. The process of divine operation is based on "the unity of actions, which prevents plural enumeration".⁵⁶ The second adjective ἀδιάστατος denies not only the existence of the temporal διάστημα in divine essence and energies, but also abolishes any kind of distinction between the three divine persons.

The next and the last Anomean accusation is that the Orthodox attempt to elevate the second to the status of the first and thus make Father and Son equal. Therefore, Aetius claims that "making generate to become ingenerate"⁵⁷ introduces change again and consequently time.

However, this is not the only problem which Gregory faced. By abolishing every distinction or διάστημα in the divine being, Gregory finds himself in the difficulty how to distinguish three divine persons one from the other. The same problem seen from the Anomean perspective would be how to distinguish three equally divine persons, and not to disturb their divinity either on the level of οὐσία or on the level of ἐνέργεια. Gregory offered a very original solution, using the same rationale as the Anomeans. While the Anomeans used the distinction between ingenerated and generated to claim the difference

⁵⁴ *Abl.* (GNO III/1, 48,22f. Müller): Τοῦ ἀγαθοῦ θελήματος κίνησίς τε καὶ διάδοσις. Translation from Schaff: "On 'Not Three Gods'. To Ablabius" (see note 48), 334.

⁵⁵ *Abl.* (GNO III/1, 51,18–21 Müller): Ἀχρόνως καὶ ἀδιαστάτως εἰς τελείωσιν ἄγεται, οὐδεμιᾶς παρατάσεως ἐν τῇ τοῦ θεοῦ βουλήματος κινήσει ἀπὸ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ ἐπὶ τὸ πνεῦμα γινομένης ἢ νοουμένης. Translation from Schaff: "On 'Not Three Gods'. To Ablabius" (see note 48), 335.

⁵⁶ *Abl.* (GNO III/1, 52,1f. Müller): Τῆς κατὰ τὴν ἐνέργειαν ἐνότητος κωλυούσης τὴν πληθυντικὴν ἀπαρίθμησιν. Translation from Schaff: "On 'Not Three Gods'. To Ablabius" (see note 48), 335.

⁵⁷ Epiphanius, *Panarion* 76,11,6 (GCS 37², 353,16f. Holl/Dummer): Τί κωλύει τὸ γεννητὸν ἀγέννητον γεγονέναι;

in substance between the two, Gregory, preserving the unity of divine substance and operation, used the same distinction to show the difference between persons. Michel René Barnes correctly pointed out that, while Athanasius and his contemporaries used the doctrine of divine generation to prove that the Father and the Son have the same nature or essence, for Gregory the same doctrine served as a basis for distinguishing persons.⁵⁸ It is easy to agree with Barnes that Gregory's move represents the major development in Trinitarian theology from the time of early Arian controversy.

However, the language "ingenerate—generated" needed some adaptation in order to be applicable to the new Trinitarian context, which respects the full divinity of the Holy Spirit. Therefore, Gregory introduced a new language of causality by securing the invariable character of nature denying any distinction in it.⁵⁹ Gregory makes the differentiation between the persons on the basis of causality. Thus, Gregory introduces double differentiation. The first differentiation is in relation to the cause and to that which is caused. It is possible here to detect the influence of Gregory's older brother Basil, especially at the level of language and reasoning. Firstly, the term "the invariable character of nature" (τὸ ἀπαράλλακτον τῆς φύσεως)⁶⁰ is to be found in the Basilian vocabulary and it is a substitute for ὁμοούσιον.⁶¹ Secondly, the identification of the Father with the cause and source (αἰτία) is also made by Basil in order to establish the unity of God on the μοναρχία of the Father.⁶² However, it does not seem that Gregory follows his brother on this point. The language "cause—caused" circumscribes a larger class of objects, than the language "ingenerated—generated" and thus Gregory subsumes under the term caused both the Son and the Holy Spirit and gives a broader Trinitarian perspective. On this point Gregory makes a new departure from the previous Nicene theology. He preserves the characteristic of the Father to be uncaused, but he transfers this attribute from the level of nature to the level of person. As Barnes noticed, the unqualified use of "uncaused" no longer functions as the criterion for divinity.⁶³ The term "uncaused" applied

⁵⁸ Michel R. Barnes: "Divine Unity and the Divided Self," *Modern Theology* 18 (2002), (475–496) 483.

⁵⁹ *Abl.* (GNO III/1, 57,11f. Müller): θεία φύσις ἀπαράλλακτός τε καὶ ἀδιαίρετος.

⁶⁰ *Abl.* (GNO III/1, 55,24 Müller).

⁶¹ Basil of Caesarea, *Homilia contra Sabellianos, et Arium, et Anomoeos* 4 (PG 31, 608A).

⁶² Basil of Caesarea, *Epistula* 38,4 (CUFr, Lettres 1, 84,1–87,93 Courtonne).

⁶³ Barnes: "Divine Unity and the Divided Self" (see note 58), 484.

to the Father does not refer just to his relationship with the Son, but also to the relationship with the Holy Spirit. While the language “ingenerate—generate”, describes the Father’s relationship to the Son, the language “uncaused—caused” enables to understand the personal distinction of the Father in relation to both the Son and the Holy Spirit. However, the term caused serves as an intermediary term because it is applicable to the class of two objects, namely the Son and the Holy Spirit, and it does not fully describe their personal characteristics of the caused persons. Therefore, Gregory proceeds further distinguishing the Son from the Holy Spirit on the basis of their relations to the Father and also on the basis of the relations between the two of them. Thus, for Gregory the Son is directly from the first cause, and the Holy Spirit is by that which is directly from the first cause, namely by the Son.⁶⁴ Gregory’s claim taken out of the context of the argument can lead to the conclusion that there is subordination in the Holy Trinity. However, Gregory insists on something else here. His intention is to describe the personal characteristic of the Son by the attribute only begotten, which preserves the relationship with both the Father and the Holy Spirit. By being begotten, the Son relates to the Father who is unbegotten and the begetter of the Son. By the prefix “only” added to begotten, the Son also relates to the Holy Spirit, telling us that the Holy Spirit is caused but not begotten. Thus, the Son is the only one who is begotten by the cause and therefore is only begotten, while the Holy Spirit is also from the Father, but he is not begotten. Here Gregory emphasizes that the terms “cause” and “from the cause” have nothing to do with the divine nature, and like the terms “generate” or “ingenerate” refer to the personal attributes of the divine persons. The distinction that Gregory makes between the nature and the persons of the Holy Trinity is based on the differentiation between the existence and the mode of existence or as Gregory puts it between τί ἐστὶ and πῶς ἐστὶ.⁶⁵ At the end of the work, Gregory concludes: “we can no longer be accused of confounding the definition of the Persons by the community of nature”.⁶⁶ The word “we” obviously refers to Gregory, his brother Basil and the entire orthodox party, but the question from

⁶⁴ *Abl.* (GNO III/1, 56,5–10 Müller). Translation from Schaff: “On ‘Not Three Gods’. To Ablabius” (see note 48), 336.

⁶⁵ *Abl.* (GNO III/1, 56,11–22 Müller).

⁶⁶ *Abl.* (GNO III/1, 57,6f. Müller): Οὐκέτ’ ὅν ἐν τῷ κοινῷ τῆς φύσεως τὸν τῶν ὑποστάσεων λόγον συντήκειν αἰτιαθεῖμεν. Translation from Schaff: “On ‘Not Three Gods’. To Ablabius” (see note 48), 336.

which side the accusations originate still remains. It seems to me that the charge for confusing the definition of the Persons with the community of natures comes from the Anomeans, because it hides neo-Arian logic. Therefore, the last of Gregory's arguments can be seen as a reply to the Anomean charge that the elevation of the second to the status of the first or better said making the second equal with the first within the common essence introduces the change and time to God.

Gregory replies to the Anomean charge with the same claim that the ἀγέννητος is in everything equal to γέννημα. However, this is not an elevation in the divine essence and energies because there is no temporal or spatial διάστημα between the persons in divine essence that can be passed on the course of elevation. The distinction between the divine persons does not have a temporal character, it is rather differentiation concerning their personal properties.

Thus, through the course of his argumentation, Gregory refutes all Anomean charges listed by Wickham, which accuse the Orthodox party of introducing change and temporal διάστημα to God. Gregory shows that God is and always remains ἀδιαστάτος.

5. Conclusion

It is evident that the work *Ad Ablabium* is written in a polemical tone. Gregory argues not only against the charges that Christians confess three Gods, but also against some Anomean accusations, which imply temporal distinction in the divine being. Therefore, Gregory's development of the doctrine of the "adiastemic" nature of God, shows that there is no separation or διάστημα in the divine essence and operations. Gregory applied the argumentation developed on the course of refuting Eunomius to the Trinitarian context of the work *Ad Ablabium*. I have tried to demonstrate that by focusing on the Anomean accusations that the Orthodox introduces time in divine being, Gregory not only rejects these charges, but also develops a new Trinitarian doctrine. Thus, the newly developed theory presupposes two things, the "adiastemic" unity of the divine essence and energies, together with the "hypostatic" distinction between the persons.

DIE VERMITTLUNG DES SOHNES BEIM EWIGEN
AUSGANG DES HEILIGEN GEISTES AUS DEM VATER
NACH GREGOR VON NYSSAS *AD ABLABIUM*
(GNO III/1, 55,21–56,10 MÜLLER)

GEORGIOS D. PANAGOPOULOS

1. *Das Problem*

Es steht außer Zweifel, dass die zu behandelnde Stelle aus *Ad Ablabium* Gregor von Nyssas in der Geschichte der Filioquestreitigkeiten eine herausragende Stelle einnimmt, was nicht zuletzt die neuerdings erschienene Studie von Giulio Maspero¹ auf's Neue bestätigt. Im Folgenden stellen wir uns die Aufgabe, den Beweis dafür zu erbringen, dass die Vermittlung des Sohnes bei Gregor von Nyssa nicht im Sinne einer Hypostasen stiftenden Beziehung der zweiten zu der dritten Person der göttlichen Trinität aufgefasst wird, sondern als ein Charakteristikum (Idiom), das den Sohn vom Geist dadurch unterscheidet, dass einerseits das Eingeboren-Sein des Sohnes in Bezug auf den Vater unleugbar und unversehrt bleibt, andererseits aber auch die Konsubstantialität des Geistes mit den anderen göttlichen Hypostasen ans Licht kommt. Konkreter gesagt besteht das Ziel dieses Beitrags darin, den logischen, ja sogar ontologischen, aber auf keinen Fall kausalen Charakter der von Gregor gelehrt Vermittlung des Sohnes beim Ausgang des Geistes aus dem Vater aufzuzeigen. Dabei werden wir anhand zweier methodischer Ansätze vorgehen, die je nach den hermeneutischen Herausforderungen der nyssenischen Texte abwechselnd und komplementär angewandt werden: Zunächst wird vom textimmanenten Zusammenhang des Traktates *Ad Ablabium* ausgegangen und versucht, von dort aus die zur Debatte stehende Stelle auszulegen. Dann ist die Stelle im Lichte ähnlicher Passagen aus dem gesamten Werk unseres Autors zu betrachten. Und schließlich soll auch auf wirkungsgeschichtliche Aspekte Bezug genommen werden,

¹ Giulio Maspero: *Trinity and Man: Gregory of Nyssa's Ad Ablabium*. Supplements to *Vigiliae Christianae* 86 (Leiden: Brill, 2007).

um das hermeneutische Potenzial des nyssenischen Denkens leichter zu Tage zu fördern.

2. *Der Text: kurze Gesamtbetrachtung*

Die Textpassage *Ad Ablabium* (GNO III/1, 55,24–56,10 Müller), lautet in der deutschen Übersetzung von Volker H. Drecoll:² Wir leugnen nicht

den Unterschied im Bereich der Ursache und des Verursachten [...], worin unserem Verständnis nach sich allein das eine vom anderen unterscheidet, nämlich in dem Glauben, dass das eine zwar Grund ist, das andere aber aus dem Grund; und bei dem, was aus einem Grund ist, setzen wir wiederum einen anderen Unterschied an; das eine nämlich ist zusammenhängend aus dem ersten, das andere aber durch den, der damit zusammenhängt, aus dem ersten, so dass auch das Eingeborene unzweifelhaft bei dem Sohn bleibt, und unzweifelhaft ist, dass der Geist aus dem Vater ist, wobei die Vermittlung des Sohnes für ihn sowohl das Prädikat „eingeboren“ bewahrt als auch den Geist nicht von der natürlichen Relation zum Vater abtrennt.³

In dem betreffenden Zusammenhang versucht Gregor, sich gegen den Vorwurf seiner Gegner zu wehren, er lehre dadurch eine Mischung der göttlichen Hypostasen, dass er bei Ihnen keine Unterscheidung der göttlichen Natur nach annehme. Er nimmt sich also konsequenterweise vor klarzustellen, worin sich eigentlich die Hypostasen nach der kirchlichen Lehre voneinander unterscheiden. Das tut er, indem er eine doppelte Unterscheidung vornimmt: Die grundlegende Unterscheidung in der Trinität ist für Gregor diejenige zwischen dem αἴτιον („Ursprung, Grund, Seinsprinzip“), d.h. dem Vater, und dem ἐκ τοῦ αἰτίου (dem „aus dem Ursprung Seienden bzw. Verursachten“), d.h. dem Sohn und dem Geist.⁴ Das lässt es keinem Zweifel unterliegen,

² Die deutsche Übersetzung von Volker H. Drecoll liegt vor auf den Seiten 36f. dieses Bandes. Es wurden leichte Veränderungen vorgenommen.

³ *Abl.* (GNO III/1, 55,24–56,10 Müller): [...] ὅτι τὸ ἀπαράλλακτον τῆς φύσεως ὁμολογοῦντες τὴν κατὰ τὸ αἴτιον καὶ αἰτιατὸν διαφορὰν οὐκ ἄρνούμεθα, ἐν ᾧ μόνῳ διακρίνεσθαι τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου καταλαμβάνομεν, τῷ τὸ μὲν αἴτιον πιστεύειν εἶναι τὸ δὲ ἐκ τοῦ αἰτίου· καὶ τοῦ ἐξ αἰτίας ὄντος πάλιν ἄλλην διαφορὰν ἐννοοῦμεν· τὸ μὲν γὰρ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, τὸ δὲ διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, ὥστε καὶ τὸ μονογενὲς ἀναμφίβολον ἐπὶ τοῦ υἱοῦ μένειν, καὶ τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς εἶναι τὸ πνεῦμα μὴ ἀμφιβάλλειν, τῆς τοῦ υἱοῦ μεσιτείας καὶ αὐτῷ τὸ μονογενὲς φυλαττούσης καὶ τὸ πνεῦμα τῆς φυσικῆς πρὸς τὸν πατέρα σχέσεως μὴ ἀπειργουσύσης.

⁴ Vgl. *Abl.* (GNO III/1, 57,8–10 Müller).

dass der Vater das eigentliche und einzige Seinsprinzip in der Trinität, der einzige Ursprung der Hypostasen des Sohnes und des Geistes ist. Denkt man daran, dass das Wort „Prinzip“ auf griechisch mit ἀρχή wiederzugeben ist, dann verschafft man sich einen klaren Einblick in die Lehre von der Monarchie des Vaters, an der Gregor—wie auch die zwei anderen Kappadozier—festhält, obwohl diese Glaubensüberzeugung bei Gregor von Nyssa, wie in unserer Stelle aus *Ad Ablabium*, hauptsächlich dem Sinn und nicht dem Wort nach in Erscheinung tritt.⁵ Es sei nicht zuletzt auch auf zahlreiche Aussagen Gregors hingewiesen, in denen die Unterscheidung zwischen dem Seinsursprung in der Trinität, der nur beim Vater liegt, und der aus dem Vater der ewigen Zeugung nach hervorgehenden Hypostase des Sohnes sowie der aus dem Vater nicht der Zeugung nach hervorgehenden Hypostase des Geistes unmissverständlich bezeugt wird.⁶ Dabei ist die Stelle *Ad Graecos* (GNO III/1, 25,4–8 Müller) von besonderer Bedeutung, da sie sich nicht zuletzt in terminologischer Hinsicht in eine direkte Beziehung zu unserer Stelle aus *Ad Ablabium* stellen lässt:

In der heiligen Trinität ist es nicht der Fall; denn es ist ein und dieselbe Person, nämlich die des Vaters, aus dem der Sohn gezeugt wird und der Heilige Geist hervorgeht. Darum sagen wir bedenkenlos, dass der eine Ursprung zusammen mit seinen „vom Ursprung Seienden“ ein Gott ist, denn er koexistiert mit ihnen.⁷

⁵ Siehe u.a. *Graec.* (GNO III/1, 25,4–6 Müller); ferner *Or. dom.* (GNO VII/2, 42,12–21 Callahan). Vgl. Reinhold Seeberg: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Bd. 2: Die Dogmenbildung in der Alten Kirche (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965), 127; Werner Jaeger: *Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist*, aus dem Nachlass hg. von Hermann Dörries (Leiden: Brill, 1966), 151; Boris Bobrinskoy: *Le Mystère de la Trinité. Cours de théologie orthodoxe* (Paris: Cerf, 1986), 268–272; Juan-Miguel Garrigues: „Théologie et Monarchie. L'entrée dans le mystère du 'sein du Père' (Jn 1,18) comme ligne directrice de la théologie apophatique dans la tradition orientale“, *Istina* 15 (1970), 435–465; Владимир Н. Лосский: *Догматическое Богословие* [Перевод с французского В.А.Рещиковой] = http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/dogmatika/Lossk/_01.php (Stand 17.11.2009). Übrigens steht die wörtliche Bezugnahme auf die „Monarchie“ eher im Zusammenhang mit der Konsubstantialität der drei göttlichen Hypostasen und bezeichnet von daher den trinitarischen Gott in seiner Schöpfungs- und Vorsehungstätigkeit in Bezug auf die erschaffene Natur (*Or. cat.* [GNO III/4, 13,21–26 Mühlenberg]; *Eun.* I 531 [GNO I, 179,28–180,4 Jaeger]; *Epist.* 5,9 [GNO VIII/2², 33,25–34,1 Pasquali]).

⁶ *Eun.* I 378.532f.639 (GNO I, 138,5–14; 180,14–181,3; 210,3f. Jaeger); auch *Eun.* III 4,24 (GNO II, 143,6–10 Jaeger) und *Eun.* III 6,39 (GNO II, 199,28–200,1 Jaeger); vgl. auch *Arium* (GNO III/1, 81,17f. Müller).

⁷ *Graec.* (GNO III/1, 25,4–8 Müller): Ἐπὶ δὲ τῆς ἁγίας τριάδος οὐχ οὕτως. ἐν γὰρ πρόσωπον καὶ τὸ αὐτό, τοῦ πατρὸς, ἐξ οὗπερ ὁ υἱὸς γεννᾶται καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται. διὸ δὴ καὶ κυρίως τὸν ἕνα αἴτιον μετὰ τῶν αὐτοῦ αἰτιατῶν ἕνα θεόν

Die klare Unterscheidung zwischen αἴτιον („Ursprung“) und τὰ αὐτοῦ [scil. τοῦ αἰτίου] αἰτιατά (den „vom Ursprung Seienden“) ist auch terminologisch mit derjenigen, die uns in *Ad Ablabium* begegnet, identisch und lässt keinen Zweifel an der Richtigkeit unserer Auslegung bestehen.

Nun sei dem bisher Gesagten Folgendes hinzugefügt: Um die Einheit der göttlichen Natur (Wesen) zu bewahren, erklärt Gregor, dass das Reden vom Seinsursprung und den aus dem Ursprung Seienden nicht die Natur, sondern die Seins- bzw. Existenzweise betrifft. Dabei verwendet der Bischof von Nyssa, wohl nicht zum ersten Mal, den philosophischen Terminus technicus πῶς εἶναι/ἐστί („wie Sein“ / „wie es ist“), der an die so genannte dritte stoische Gattung πῶς ἔχον („wie sein“) erinnert, obschon der kappadokische Terminus mit dem stoischen nicht identisch ist.⁸ Nun war dieser letzte innerhalb der stoischen Zusammenhänge darauf angelegt, ein schon durch eine Eigenschaft (zweite stoische Gattung) differenziertes Substratum (erste stoische Gattung) weiter zu differenzieren, ohne damit der Natur und den Idiomem dieses Einzeldinges einen Abbruch zu tun.⁹ Man kann an dieser Stelle nicht näher auf die in der Sekundärliteratur schon aufgeworfene Frage der stoischen Einflüsse auf Gregors Denken eingehen;¹⁰ hier sei nur erwähnt, dass es der Absicht des Bischofs von Nyssa fern liegt, ein eigenes philosophisches System stoischer Färbung auszubauen. Ähnlich wie sein Bruder Basilius der Große, sieht er insbesondere in der stoischen Logik-Dialektik ein geeignetes hermeneutisches Mittel,

φάμεν τεθαῤήκóτως. Sofern nicht anders angegeben, liegt eine Übersetzung des Verfassers vor.

⁸ Die Frage, ob und inwieweit der kappadozische Ausdruck πῶς εἶναι mit der dritten stoischen Gattung πῶς ἔχον identisch ist, wird behandelt von Luigi I. Scipioni: *Ricerche sulla Cristologia del „Libro di Eraclide“ di Nestorio: La formulazione teologica e il suo contesto filosofico*. Paradosis 11 (Fribourg: Ed. Univ., 1956), 45–67.98–109; Reinhard M. Hübner: „Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius. Zum unterschiedlichen Verständnis der οὐσία bei den kappadozischen Brüdern“, in: *Epektasis: Mélanges patristiques offerts au Cardinal Daniélou*, hg. von Jacques Fontaine und Charles Kannengiesser (Paris: Beauchesne, 1972), (463–490) 478; Alois Grillmeier: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Bd. 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451) (Freiburg/Basel/Wien: Herder, ³1990), 542f. Vgl. neuerdings Ilaria Ramelli: *Gregorio di Nissa, Sull' anima e la resurrezione: testo greco a fronte*, introduzione, traduzione, note e apparati di Ilaria Ramelli (Mailand: Bompiani, 2007), 1085f. Anm. 20.

⁹ Vgl. *The Hellenistic Philosophers*. Bd. 1: Translations of the Principals Sources with Philosophical Commentary, hg. von Anthony A. Long und David N. Sedley (Cambridge: Cambridge University Press, ⁹2002), 177.

¹⁰ Siehe Anm. 8.

um seinen theologischen Einsichten zum Durchbruch zu verhelfen.¹¹ Das heißt zugleich, dass Gregor die den oben erwähnten Gattungen (bzw. Kategorien) zugrunde liegenden metaphysischen Voraussetzungen außer Acht zu lassen versteht. Trotzdem gelingt es ihm an unserer Stelle, mit Hilfe der dritten Gattung die jeder göttlichen Person eigene und völlig unmitteilbare Existenzweise zum Ausdruck zu bringen. Mehrere Textstellen belegen, dass bei Gregor die Wendungen λόγος τῆς αἰτίας („Definition der Ursache“), ἡ κατὰ τὸ πῶς εἶναι διαφορά („die Differenz dem ‚wie sein‘ nach“), ἀγεννήτως εἶναι („nicht durch Zeugung sein“), γεννητῶς εἶναι („durch Zeugung sein“), αἰτιατῶς εἶναι („von einem Ursprung sein“), πῶς ἔχον/εἶναι („wie sein“) gleichbedeutend sind und alle die Seinsweise der Hypostasen dem Sinn nach bezeichnen.¹²

Gregor geht in *Ad Ablabium* zur Darlegung einer zweiten Unterscheidung über, die nach dem Wortlaut seines Textes ausschließlich im Bereich des „aus dem Ursprung Seienden“ zu sehen ist: Das eine, d.h. der Sohn, ist (bzw. geht hervor) unmittelbar aus dem Ersten, das andere aber, d.h. der Heilige Geist, ist durch das Unmittelbare aus dem Ersten. Damit bleibt, so Gregor, sowohl das Eingeboren-Sein des Sohnes als auch das Sein des Geistes aus dem Vater unbestritten, wobei die Vermittlung (Mittelstellung) des Sohnes zwei Rollen übernimmt: Einerseits bewahrt sie dem Sohne das Merkmal „eingeboren“, andererseits trennt sie nicht den Geist von der naturhaften Beziehung zum Vater.

Hierbei ist zuerst zu beachten, dass Gregor daran gelegen ist, das Eingeboren-Sein des Sohnes am deutlichsten hervorzuheben und zu untermauern. Dass er sich dabei gegen reelle und nicht bloß fiktive Vorwürfe zur Wehr setzt, wonach die Neonizäner Gefahr liefen, den Heiligen Geist als Bruder des Sohnes zu betrachten und somit das Eingeboren-Sein des Sohnes zu leugnen, steht außer Zweifel. Die gleiche

¹¹ Vgl. hinsichtlich Basilius Volker H. Drecoll: *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea: Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 66 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), 64 mit Anm. 55; siehe auch Georgios D. Panagopoulos: *Ἡ στωικὴ Φιλοσοφία στὴ Θεολογία τοῦ Μ. Βασιλείου* (Athen: Herodotos Verlag, 2009), passim.

¹² Siehe *Eun.* III 5,60 (GNO II, 182,11–14 Jaeger); *Abl.* (GNO III/1, 56,19f. Müller); es geht hierbei um eine Aussage, die in engem Zusammenhang mit der von uns in diesem Aufsatz behandelten Stelle aus *Ad Ablabium* steht. Vgl. auch *Eun.* I 691 (GNO I, 224,21–225,2 Jaeger). Über die geschichtliche Entwicklung des Terminus „Existenzweise“ siehe Karl Holl: *Amphilochios von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern* (Tübingen: Mohr, 1904), 240–242.

Sorge Gregors tritt in seinen dogmatischen Traktaten immer wieder hervor und stellt meines Erachtens auch in der berühmten Stelle aus *De oratione dominica* (GNO VII/2, 43,1–4 Callahan) den wichtigsten Grund dar, aus welchem Gregor noch eine charakteristische Eigenschaft des Geistes zu bestimmen versucht, die den Geist eindeutig und unverwechselbar vom Sohn unterscheidet.¹³ Während also der eingeborene Sohn von der Heiligen Schrift als aus dem Vater seiend „benannt wird“ (ὀνομάζεται)—so wörtlich Gregor—und dies seine Eigenheit ist—nämlich dass Er aus dem Vater hervorgeht—, „wird der Heilige Geist als aus dem Vater seiend benannt und ihm darüber hinaus auch bezeugt, dass Er auch des Sohnes (Geist) ist“.¹⁴ Abgesehen davon, dass uns eine identische Aussage hinsichtlich der Person des Geistes auch in *Adversus Macedonianos* (GNO III/1, 89,25–90,1 Müller) begegnet,¹⁵ sei zur richtigen Interpretation dieser Aussage u.a. daran erinnert, dass *De oratione dominica* höchstwahrscheinlich in den Jahren vor 379 entstanden ist;¹⁶ es handelt sich also um eine Frühschrift, in der, ebenso wie in der 379 verfassten Schrift *Contra Eunomium*, die Wörter ἐκπορεύεσθαι und ἐκπόρευσις noch nicht als Termini technici in Bezug auf den Ursprung des Geistes vom Vater festgelegt sind. Zwar werden sie verwendet, ähnlich wie bei Basilius dem Großen,¹⁷ um den Ursprung der Existenz des Geistes aus dem Vater allein zu zeigen, seine Bedeutung scheint jedoch in dieser Zeit

¹³ Jaeger: *Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist* (siehe Anm. 5), 133f.; vgl. Maspero: *Trinity and Man: Gregory of Nyssa's Ad Ablabium* (siehe Anm. 1), 160.

¹⁴ *Or. dom.* (GNO VII/2, 43,1–4 Callahan): Τὸ δὲ ἄγιον πνεῦμα καὶ ἐκ τοῦ πατρὸς λέγεται καὶ [ἐκ] τοῦ υἱοῦ εἶναι προσμαρτυρεῖται. Dass dies die richtige Lesart des Originaltextes ist, darf seit der diesbezüglichen Beweisführung von Jaeger: *Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist* (siehe Anm. 5), 147–151, als sicher gelten; vgl. Lucian Turcescu: *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 68.

¹⁵ Darauf wies schon Jaeger: *Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist* (siehe Anm. 5), 143 hin, der mit Recht die biblische Grundlage der nyssenischen Aussage hervorhob, um zu dem Schluss zu kommen (S. 144), „dass die orthodoxen Gegner des *filioque* sich immer mit Recht darauf berufen, dass ein wörtliches Väterzeugnis für das *filioque* ebenso wenig wie ein wörtliches Schriftzeugnis vorhanden ist“.

¹⁶ Gerhard May: „Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa“, in: *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nyse: Actes du Colloque de Chevetogne (22–26 septembre 1969)*, hg. von Marguerite Harl (Leiden: Brill, 1971), (51–67) 56; Jean Daniélou: „La chronologie des œuvres de Grégoire de Nyse“, *Studia Patristica* 7 (1966), (159–169) 159–162.

¹⁷ Basilius der Große, *Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos* (PG 31, 616); vgl. Hermann Dörries: *De spiritu sancto: Der Beitrag Basilius' zum Abschluß des trinitarischen Dogmas*. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse 3/39 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956), 37.96.

nicht so präzise zu sein, um die Ursprungsrelation des Geistes zum Vater ganz klar von derjenigen des Eingeborenen Sohnes zu unterscheiden. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist das bei dem kurz vor 381 entstandenen Werk *Ad Graecos*¹⁸ und der wahrscheinlich während der zweiten Hälfte von 381 abgefassten Schrift *Adversus Macedonianos*¹⁹ nicht mehr der Fall.

Eines steht aber hierbei außer Zweifel: Das mit Blick auf den Geist verwendete διὰ τοῦ προσεχῶς („durch das Unmittelbare“) in *Ad Ablabium* (GNO III/1, 56,5f. Müller) bezeichnet nicht seine Existenzweise, d.h. es weist nicht auf eine vermeintliche Mitursächlichkeit des Sohnes beim ewigen Ausgang des Geistes aus dem Vater hin (im Sinne des *filioque*); auf die Existenzweise des Geistes verweist nur das Sein ἐκ τοῦ πρώτου („aus dem Ersten“, d.h. dem Vater). Das lässt sich nicht nur dadurch erhärten, dass die griechische Präposition ἐκ (aus) immer nur die Ursprungsrelation zum Vater des Geistes bezeichnet, wenn sie bei Gregor in Zusammenhängen begegnet, wo von der Beziehung des Vaters und des Sohnes zum Heiligen Geist die Rede ist;²⁰ vielmehr lässt sich derselbe Schluss ziehen, wenn man den mikrotextuellen Zusammenhang unserer Stelle in Betracht zieht, worin der stoisch gefärbte Terminus πῶς εἶναι/ἔχον („wie sein“), der, wie gesagt, mit „Existenzweise“ gleichbedeutend ist, ausschließlich auf den ersten von unserem Bischof dargelegten Unterschied bezogen wird, d.h. denjenigen zwischen der einen Ursache, dem Vater, und dem Verursachten, d.h. dem Sohn und dem Geist.

Aus dem schon Erwähnten geht klar hervor, dass τὸ αἴτιον εἶναι („das Ursprung-Sein“) ausschließlich dem Vater zukommt; es stellt, mit anderen Worten, als solches ein nicht mitteilbares (inkommunikables) Merkmal (Idiom) des Vaters dar. Dies lässt sich auch dadurch bekräftigen, dass dem Bischof von Nyssa zufolge die kennzeichnenden Merkmale der göttlichen Personen²¹ ohne Weiteres unmitteilbar sind

¹⁸ *Graec.* (GNO III/1, 25,6 Müller); zur Datierung siehe May: „Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa“ (siehe Anm. 16), 59.

¹⁹ *Maced.* (GNO III/1, 97,11–13 Müller); zur Datierung siehe May: „Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa“ (siehe Anm. 16), 59; vgl. Jaeger: *Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist* (siehe Anm. 5), 9; anderer Meinung ist Daniélou: „La chronologie des œuvres de Grégoire de Nyse“ (siehe Anm. 16), 163. Vgl. auch *Steph. I* (GNO X/1, 90,10–12 Lendle).

²⁰ Vgl. auch oben Anm. 13.

²¹ *Abl.* (GNO III/1, 40,24–41,1 Müller); *Maced.* (GNO III/1, 90,3 Müller); *Eun. I* 278–280 (GNO I, 107,23–109,5 Jaeger); *Ref. Eun.* 6 (GNO II, 314,28–315,1 Jaeger): ἐξάριετα ιδιώματα (besondere Merkmale), ὑποστάσεων ιδιότης καὶ γνώρισμα (Eigenheit

(ἀκοινώνητα).²² *De oratione dominica* (GNO VII/2, 42,14f. Callahan), wo von einem gemeinsamen hypostatischen Merkmal des Sohnes und des Geistes die Rede ist, beeinträchtigt unsere Darlegung nicht, da Gregor nirgendwo die Unmittelbarkeit des Ursprungseins des Vaters zu schmälern scheint; er will nicht einmal indirekt auf eine wie auch immer zu denkende Anerkennung der vermeintlichen Mitursächlichkeit des Sohnes in Bezug auf den Ausgang des Sohnes hindeuten. Von daher scheint mir die Behauptung von Gomes de Castro, wonach das griechische Verständnis des ἐκπορεύεσθαι des Geistes aus dem Vater dem augustinischen *procedere principaliter* gleichkommt, zumindest fragwürdig.²³

Trifft die oben erwähnte Analyse zu, dann wird die Frage aufgeworfen, wie eigentlich das διὰ τοῦ προσεχῶς zu verstehen ist, anders gesagt, wie die „Vermittlung“ des Sohnes in *Ad Ablabium* zu interpretieren ist. Man darf meines Erachtens darauf zweierlei Antworten geben: Der durch diese „Vermittlung“ im „Bereich des Verursachten“ begründete Unterschied lässt sich sowohl logisch als auch ontologisch verstehen, ohne dabei die Alleinursächlichkeit, d.h. die Monarchie, des Vaters in der göttlichen Trinität in Frage zu stellen oder eine angebliche Mitursächlichkeit des Sohnes zu bezeugen.

3. Der logische Unterschied: Der Sohn als gedanklich vor dem Geist angesetzt

Wir wollen den Sachverhalt zunächst einmal aus logischer Sicht betrachten. In *Ad Ablabium* (GNO III/1, 56,5 Müller) steht der Begriff προσεχῶς („unmittelbar“, „zusammenhängend“), der dem Sohn beigelegt wird, in engem Zusammenhang mit der Tatsache, dass der Sohn gedanklich vor dem Geist angesetzt wird. Das ist nicht nur auf die ἀκολουθία („Reihenfolge“), der gemäß die Personen im Glaubenbekenntnis aufgezählt werden, sowie auf die τάξις („Ordnung“), der

und Kennzeichen der Hypostasen), ἰδιάζων τῶν ὑποστάσεων χαρακτήρ (eigener Charakter der Hypostasen), σημεῖον ἰδιαίτατον (eigenstes Merkmal), γνωριστικὰ τῶν ὑποστάσεων ἰδιώματα (kennzeichnende Eigenheiten der Hypostasen).

²² Siehe u.a. *Eun.* I 277f. (GNO I, 107,22; 108,2 Jaeger); vgl. *Eun.* III 1,85 (GNO II, 33,16f. Jaeger); *Eun.* III 10,52 (GNO II, 310,10–12 Jaeger); *Ref. Eun.* 12f.62 (GNO II, 317,28–30; 337,11–14 Jaeger); *Graec.* (GNO III/1, 25,12–14 Müller) und *Maced.* (GNO III/1, 90,1–4 Müller).

²³ Michael Gomes de Castro: *Die Trinitätslehre des Gregor von Nyssa*. Freiburger theologische Studien 50 (Freiburg im Breisgau: Herder, 1938), 109f.

gemäß der Glauben an sie überliefert wird, zurückzuführen, wie aus *Adversus Macedonianos* (GNO III/1, 100,22f. Müller) zu entnehmen ist²⁴—dass diese Begriffe hauptsächlich auf Taufzusammenhänge hinweisen, ist meines Erachtens unbestritten; dies rückt die Pneumatologie Gregors von Nyssa in die Nähe derjenigen von Basilius und verleiht der Tatsache Ausdruck, dass auch Gregors Denken sich aus den erfahrbaren Begebenheiten des kirchlichen Lebens speist. Vielmehr redet Gregor von dem „gedanklich-vor-dem-Geist-Angesetzt-Sein“ des Sohnes, indem er ausgerechnet von dem unmittelbaren charakteristischen Merkmal der zweiten Person ausgeht: Sie ist und wird der eingeborene Sohn Gott des Vaters genannt. Schon in *Ad Ablabium* (GNO III/1, 51,12f. Müller) kommt dies zumindest andeutungsweise zum Ausdruck: Hier wird gesagt „dass die Kraft, welche gedanklich dem Geist vorangesetzt ist (προεπινοουμένη τούτης δύναμις), der eingeborene Sohn ist“. Den Sachverhalt erklären zwei Stellen aufs Deutlichste. Die erste stammt aus *Adversus Macedonianos*:

Freilich ist es auch unnatürlich, dass jemand, der an den Vater denkt, nicht gleichzeitig auch an den Sohn denkt, und dass einer, der den Sohn gedanklich aufnimmt, nicht mit dem Sohn auch den Geist umfasst.²⁵

Dass sich das nyssenische Denken hierbei auch im Bereich des Glaubensbekenntnisses bewegt, ist leicht aus der unmittelbar danach folgenden Beteuerung Gregors zu entnehmen, dass wer dies leugne, auch das Bekenntnis abtue. Dieser und ähnlichen Aussagen liegt das schon bei Athanasius und Basilius anzutreffende Prinzip zugrunde, wonach

²⁴ Es sei hierbei bemerkt, dass die Termini τάξις („Ordnung“) und ἀκολουθία („Reihenfolge“), falls sie uns bei Gregor von Nyssa in Bezug auf die göttlichen Hypostasen begegnen, keine subordinatianistische Färbung aufweisen, wie dies z.B. in der Zweiten Antiochenischen Formel (341) der Fall ist. Siehe John N.D. Kelly: *Altchristliche Glaubensbekenntnisse: Geschichte und Theologie*, aus dem Englischen übersetzt von Klaus Dockhorn (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ²1993), 265–269; Richard P.C. Hanson: *The Search of the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318–381* (Grand Rapids [Michigan]: Baker Academic, ³2007), 286f.; Василий В. Болотов: *История Церкви в период вселенских соборов* (Moskau: Издательства «Поколение», 2007), 95. Nach Gregor sind sowohl „Reihenfolge“ als auch „Ordnung“ hauptsächlich von der eng mit der Taufe verbundenen *traditio* des rechten Glaubens an Gott bestimmt. Vgl. *Epist.* 5,4f. (GNO VIII/2², 32,10–33,9 Pasquali).

²⁵ *Maced.* (GNO III/1, 113,27–29 Müller): Καὶ μὴ φύσιν οὐκ ἔχει πατέρα ἐνοήσαντα μὴ συνεπινοεῖν τὸν υἱὸν καὶ υἱὸν τῇ διανοίᾳ δεζόμενον μὴ συμπεριλαμβάνειν μετὰ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα. Die Übersetzung stammt von Volker H. Drecoll, siehe Seite 67 des vorliegenden Bandes. Vgl. auch *Eun.* I 378.382.593 (GNO I, 138,6f.; 139,2–4; 197,4–7 Jaeger); *Or. cat.* (GNO III/4, 11,1–14 Mühlenberg).

das Verhältnis des Geistes zum Sohn analog zu jenem des Sohnes zum Vater aufgefasst wird und darauf angelegt ist, den göttlichen Charakter des Geistes aus der Sicht seiner heilsökonomischen Wirkung zu beweisen. Dass dieses Prinzip überhaupt nichts mit dem lateinischen *filioque* zu tun hat, hat schon McIntyre zutreffend gezeigt.²⁶ Schon aus logisch-sprachlichen Gründen wird der Sohn gedanklich vor dem Geist aufgefasst. Dies aber schmälert auf keinen Fall die Würde und den göttlichen Charakter der dritten Person; es wird ja sogar gleich danach von unserem Bischof beteuert, dass es unmöglich ist, den Gedanken an den Sohn zu fassen, ohne vorher durch den Geist erleuchtet zu sein.²⁷ Die zweite, aus *Contra Eunomium* I stammende Stelle lautet:

Indem er wieder Sohn sowohl ist als auch genannt wird, führt er uns dazu, zusammenhängend mit Ihm den Begriff des Vaters gedanklich zu erfassen; somit vermeidet er den Eindruck zu geben, daß er ungezeugt ist [...].²⁸

und kurz darauf:

Dieselbe Lehre gilt für uns auch hinsichtlich des Heiligen Geistes, der nur in der Ordnung den Unterschied hat. Denn wie der Sohn mit dem Vater zusammenhängt und obwohl Er das Sein aus Ihm hat, steht Er Ihm hinsichtlich der Existenz nicht nach, auf dieselbe Weise steht auch der Heilige Geist im engsten Zusammenhang mit dem Eingeborenen, der wegen des Grundes der Existenz nur dem Gedanken nach vor der Hypostase des Geistes angesetzt wird.²⁹

Dies stellt das bisher Gesagte ins volle Licht: Der Sohn geht unmittelbar aus dem Vater hervor, und beide Begriffe bilden einen logischen Zusammenhang, sodass es sprachlogisch völlig unmöglich ist, den Gedanken an den Sohn zu fassen, ohne zugleich auch den Begriff des

²⁶ John McIntyre: „The Holy Spirit in the Greek Patristic Thought“, *Scottish Journal of Theology* 7 (1954), (353–375) 369.371–373.

²⁷ *Maced.* (GNO III/1, 114,2–4 Müller); vgl. *Steph. I* (GNO X/1, 93,12–16 Lendle).

²⁸ *Eun.* I 690 (GNO I, 224,16–18 Jaeger): „Ὅτι δὲ πάλιν υἱὸς καὶ ὢν καὶ λεγόμενος συνημένως τὴν τοῦ πατρὸς ἔννοιαν ἐαυτῷ συνθεωρεῖσθαι δίδωσι, τὸ ἀγεννήτως εἶναι δοκεῖν διὰ τοῦτο ἐκπέφυγεν [...]“.

²⁹ *Eun.* I 691 (GNO I, 224,21–225,2 Jaeger): „Ὁ δὲ αὐτὸς ἡμῖν καὶ περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος λόγος, ἐν μόνῃ τῇ τάξει τὴν διαφορὰν ἔχων. ὡς γὰρ συνάπτεται τῷ πατρὶ ὁ υἱὸς καὶ τὸ ἐξ αὐτοῦ εἶναι ἔχων οὐχ ὑστερίζει κατὰ τὴν ὑπαρξιν, οὕτω πάλιν καὶ τοῦ μονογενοῦς ἔχεται τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐπινοία μόνῃ κατὰ τὸν τῆς αἰτίας λόγον προθεωρουμένου τῆς τοῦ πνεύματος ὑποστάσεως (vgl. *Eun.* I 690 [GNO I, 224,16–19 Jaeger]). Die von Juan-Miguel Garrigues: „Procession et ekporèse du Saint Esprit: Discernement de la tradition et réception oecuménique“, *Istina* 17 (1972), (345–366) 359f., vorgeschlagene Auslegung dieses Beleges ist fehlerhaft, zumal sie auf einer offensichtlich inadäquaten Übersetzung beruht.“

Vaters mitzufassen. Diese Relation lässt sich ohne Weiteres umkehren, wie die oben zitierte Stelle aus *Adversus Macedonianos* (GNO III/1, 113,27–29 Müller) zu verstehen gibt. Es handelt sich dabei nicht um eine Gelegenheitsaussage. Vielmehr haben wir es mit einem grundlegenden Gedanken des Nysseners zu tun, den er besonders seinem Gegner Eunomius gegenüber dadurch zu veranschaulichen verstand, dass er beide Begriffe bzw. Namen, d.h. „Vater“ und „Sohn“, mit Hilfe der vierten stoischen Gattung der Relation, des πρὸς τι πῶς ἔχον („Sich-zu-etwas-Verhalten“) betrachtet. Die klassischen stoischen Beispiele zu dieser Kategorie gehörender Namen sind, nach den uns zur Verfügung stehenden Quellenzeugnissen, u.a. die Begriffspaare „Vater“—„Sohn“ und „rechts“—„links“. Wie Pohlenz schreibt, denkt man hier an Fälle, „in denen ein Begriff nur so lange Geltung hat, als ein anderer als real existierend mitgedacht wird“.³⁰ Ungeachtet dessen, dass der Kronzeuge der diesbezüglichen stoischen Lehrmeinung, der Neuplatoniker und Aristoteleskommentator Simplicius (6. Jahrhundert), uns klar zu verstehen gibt, dass die damit bezeichnete Relation von den Stoikern als rein akzidentell angesehen wurde,³¹ fühlt sich Gregor dennoch dazu berechtigt, diese Kategorie auf den Bereich der göttlichen Wirklichkeit anzuwenden, ohne damit die Vaterschaft und die Sohnschaft der zwei göttlichen Personen im Sinne einer reinen akzidentellen Relation zu relativieren. Das, was ihm besonders am Herzen liegt, ist, den Beweis dafür zu führen, dass der eingeborene Sohn vor aller Ewigkeit aus dem Vater und mit dem Vater ist.³² Nun bezeichnet die oben erwähnte logische Kategorie „an extrinsic relation that is symmetrical“.³³ Ähnlich spricht Gregor von Nyssa von einem gewissen relationellen Zusammenhang (σχετική τις συζυγία) beider Namen:

Als Sohn also und „rechte Hand“ und Eingeborener [...] und mit ähnlichen Namen, die „in Bezug zu etwas“ gesagt werden, wird auch Er (scil. der Herr) bezeichnet, indem er mit dem Vater anhand eines relationalen Zusammenhangs mitbenannt wird.³⁴

³⁰ Max Pohlenz: *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*. Teil 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992), 69.

³¹ Simplicius, *In Aristotelis Categorias commentarium* (CAG 8, 165,32–166,29 Kalbfleisch); vgl. Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VIII 453 (BSGRT, 206 Mutschmann).

³² Vgl. *Eun.* I 690 (GNO I, 224,12–21 Jaeger).

³³ Long/Sedley (Hgg.): *Hellenistic Philosophers* (siehe Anm. 9), 178.

³⁴ *Eun.* III 1,133 (GNO II, 48,19–22 Jaeger): Υἱὸς δὲ καὶ δεξιὰ καὶ μονογενὴς καὶ λόγος καὶ σοφία καὶ δύναμις καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα, ὅσα πρὸς τι λέγεται, καθάπερ ἐν συζυγίᾳ τινὶ σχετικῇ τῷ πατρὶ πάντως συνονομαζόμενος λέγεται. Man verfehlt nicht

Die vorangegangene Analyse ermöglicht es uns, die Stelle aus *Ad Ablabium* in einem neuen Licht zu betrachten und anhand der mit ihr in makrotextuellem Zusammenhang stehenden Texte Gregors die Wendung διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου³⁵ möglichst adäquat zu interpretieren: So wäre es durchaus berechtigt, den durch die Vermittlung des Sohnes begründeten Unterschied zwischen Ihm und dem Heiligen Geist anhand der vorangehenden Analyse im Sinne des „gedanklich-vor-dem-Geist-angesetzt-Seins“ des Sohnes zu verstehen, da die zweite Person der Trinität, aufgrund ihres mit stoischen Mitteln veranschaulichten Zusammenhangs mit dem Vater, unausweichlich gemeinsam mit Ihm aufgefasst und benannt wird. Ex parte subiecti würde das bedeuten, dass man das Sein des Heiligen Geistes vom Vater nur durch den Sohn im Denken fassen kann, da auch aus rein sprachlichen Gründen der Vater zuerst Vater des Sohnes ist. In diesem Fall wird sinnvoll gesagt, dass der Heilige Geist durch und für den Sohn aus dem Vater ist, der gedanklich zuerst Vater des Sohnes ist. Darauf hat bereits im 14. Jahrhundert Gregor Palamas hingewiesen, der sich einen klaren Einblick in den sprach-logischen Aspekt des Sachverhalts verschaffte.³⁶

4. *Das ontologische Verständnis: Die Unterscheidung zwischen τὴν ὑπαρξιν ἔχειν und ὑπάρχειν bzw. ὑποστῆναι und πεφηνέναι*

Wäre damit das letzte Wort gesagt, würden wir ohne Zweifel Gefahr laufen, die Tragweite des nyssenischen Denkens hinsichtlich der hier

die Wahrheit, wenn man dieses συνονομαζόμενος in einem makrotextuellen Zusammenhang mit dem συνυπακούεσθαι aus *Or. cat.* (GNO III/4, 11,1–4 Mühlenberg) betrachtet. Siehe *Eun.* III 1,132f. (GNO II, 48,3–22 Jaeger); vgl. darüber hinaus *Ref. Eun.* 6–10 (GNO II, 315,3–316,19 Jaeger). Anhand dieser Stelle kann man die Freiheit erkennen, die sich Gregor von Nyssa gegenüber seinen stoischen Vorlagen nimmt: Während die Stoiker—wir stützen uns immer auf das Zeugnis von Simplicius—beteuern, dass τὰ μὲν πρὸς τι πῶς ἔχοντα (scil. δεξιόν, πατήρ, u.a.) ἀδύνατον καθ' αὐτὰ εἶναι ἢ κατὰ διαφοράν [...], sagt der Kappadozier in der oben zitierten Stelle *Ref. Eun.* 6 (GNO II, 315,4–6 Jaeger): Ὅταν γὰρ ἀκούσωμεν πατέρα, ταύτην ἀναλαμβάνομεν τὴν δiάνοιαν, ὅτι τὸ ὄνομα τοῦτο οὐκ ἐφ' ἑαυτοῦ νοεῖται μόνον, ἀλλὰ καὶ τὴν πρὸς τὸν υἱὸν σχέσιν [...] ἀποσημαίνει. Siehe außerdem *Ref. Eun.* 16 (GNO II, 319,1–3 Jaeger).

³⁵ *Abl.* (GNO III/1, 56,5f. Müller).

³⁶ Gregor Palamas, Λόγος ἀποδεικτικὸς περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος II 56 (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ: Συγγράμματα, Bd. 1, 129 Bobrinsky/Chrestou). Vgl. Amphilochius Radovic: Τὸ Μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος κατὰ τὸν Ἅγιον Γρηγόριον τὸν Παλαμᾶν. *Analecta Vlatadon* 16 (Thessaloniki: Patriarchikon Hidryma Paterikon Meleton, 1991), 155f.

behandelten Frage misszuverstehen. Um den oben bereits angedeuteten hermeneutischen Ansatz zu einem ontologischen Verständnis der Wendung διὰ τοῦ προσεχῶς näher zu betrachten, ist es hilfreich, einen Blick auf diejenigen Aussagen Gregors zu werfen, in denen er eine Unterscheidung zwischen dem ewigen Ausgang des Geistes aus dem Vater und der nichtsdestoweniger ewigen Manifestation durch den Sohn vornimmt.³⁷ Diese Unterscheidung, die übrigens diejenige zwischen Gottes Wesen und Wirkungen voraussetzt,³⁸ entspricht der bei Gregor vorhandenen Unterscheidung zwischen τὴν ὑπαρξιν ἔχειν („den Grund der Existenz haben“) und ἡ ὑπαρξις (der „Existenz“ als solcher).³⁹ Auch dabei kann man den Beweis dafür führen, dass der Geist vor aller Ewigkeit nur aus (ἐκ) dem Vater in dem Sinn ausgeht, dass er den Grund seiner Existenz (bzw. Hypostase) nur aus dem Vater hat; gleichzeitig darf man aber nicht leugnen, dass Gregor eine ewige Manifestation des Geistes durch (διὰ) den Sohn (terminologisch ausgedrückt mit Verben wie πεφηνέναι, ἐκλάμπειν) im Sinn der ewigen Existenz des Geistes durch, aber auch in und mit dem Sohn annimmt.⁴⁰ Damit aber führt uns Gregor in das unaussprechliche

³⁷ *Eun.* I 378 (GNO I, 138,6–14 Jaeger): Ἐξ αὐτοῦ (i.e. τοῦ πατρός) δὲ κατὰ τὸ προσεχὲς ἀδιαστάτως ὁ μονογενὴς υἱὸς τῷ πατρὶ συνεπινοεῖται, δι' αὐτοῦ δὲ καὶ μετ' αὐτοῦ [...], εὐθὺς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον συνημμένως καταλαμβάνεται, οὐχ ὑστερίζον τὴν ὑπαρξιν μετὰ τὸν υἱὸν [...], ἀλλ' ἐκ μὲν τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων καὶ αὐτὸ τὴν αἰτίαν ἔχον τοῦ εἶναι, ὅθεν καὶ τὸ μονογενὲς ἐστὶ φῶς, διὰ δὲ τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς ἐκλάμπαν. Vgl. auch *Eun.* I 532f. (GNO I, 180,16–181,3 Jaeger): [...] τὸ ἐξ αὐτοῦ (scil. τοῦ πατρός) κατὰ τὸ προσεχὲς ἐνοήσαμεν οἷον ἀκτῖνά τινα τῷ ἡλίῳ συνυφισταμένην, ἥς ἡ μὲν αἰτία τοῦ εἶναι ἐκ τοῦ ἡλίου, ἡ δὲ ὑπαρξις ὁμοῦ τῷ ἡλίῳ [...] καὶ πάλιν ἕτερον τοιοῦτον φῶς [...] οὐ χρονικῶς τινι διαστήματι τοῦ γεννητοῦ φωτὸς ἀποτεμνόμενον, ἀλλὰ δι' αὐτοῦ μὲν ἐκλάμπον, τὴν δὲ τῆς ὑποστάσεως αἰτίαν ἔχον ἐκ τοῦ πρώτου φωτός [...]. Ferner *Eun.* I 279f. (GNO I, 108,9–109,1 Jaeger). Siehe auch André De Halleux: „Manifesté par le Fils: Aux origines d'une formule pneumatologique“, *Révue théologique de Louvain* 20 (1989), (3–31) 21–30. Die Unterscheidung zwischen „den Grund der Existenz haben“ und der „Existenz“ selbst verstehen Gregorios der Zypriot (13. Jahrhundert; siehe Hans G. Beck: *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*. Byzantisches Handbuch II/1 [München: Beck, 1959], 685f.) sowie Gregorios Palamas (14. Jahrhundert) auszuwerten—auch wenn der letztgenannte nicht wörtlich darauf Bezug nimmt. Vgl. Markos A. Orphanos: „Der Ausgang des Heiligen Geistes bei einigen späteren griechischen Kirchenvätern“, in: *Geist Gottes—Geist Christi: Ökumenische Überlegungen zu Filioque-Kontroverse*, hg. von Lukas Vischer. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 39 (Frankfurt am Main: Lembeck, 1981), 47–53.

³⁸ Vgl. Lewis Ayres: *Nicaea and its Legacy: An approach to fourth-century trinitarian theology* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 351–354.

³⁹ Siehe die in Anm. 37 zitierten Quellenbelege.

⁴⁰ Aus diesem Grund verfehlt m.E. Maspero: *Trinity and Man: Gregory of Nyssa's Ad Ablabium* (siehe Anm. 1), 160, das richtige Verständnis der nyssenschen Lehre,

Mysterium des gemeinsamen ewigen Lebens der Personen der göttlichen Trinität, deren Ausbreitung sich in der Zeit und in der erschaffenen Natur aus dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist vollzieht. Die ewige Perichorese der göttlichen Personen, die nicht mit dem göttlichen Wesen, aber auch nicht mit der Existenzweise der Personen identisch ist, bietet jedem Einzelnen die Möglichkeit, an dem ewigen und unversehrten Leben der heiligen Trinität teilzunehmen.⁴¹ Das heißt mit anderen Worten, dass die berühmte Formel von Karl Rahner, derzufolge „die ökonomische Trinität die immanente ist und umgekehrt“,⁴² zumindest bei Gregor von Nyssa nicht zutreffend ist. Und dies lässt sich wie folgt erklären: Die ökonomische Wirkung des Geistes als Gnade (die aus dem Vater durch den Sohn ausgeht und im Geist vollendet wird)⁴³ stellt sozusagen die heilsgeschichtliche Fortsetzung der ewigen Perichorese der drei göttlichen Hypostasen in die erschaffene Welt dar; sie verweist auf (bzw. offenbart) die ewige Manifestation des Geistes durch den Sohn und setzt die Existenzweise des Sohnes (das Geborensein aus dem Vater) und des Heiligen Geistes

wenn er meint, dass „the whole of the passage (scil. *Or. dom.* [GNO VII/2, 42,14–43,15 Callahan]) speaks of the Spirit’s ‘being of the Son’ as a ‘being from the Son’“. Denn die von ihm auf S. 174f. herangezogenen Stellen (*Maced.* [GNO III/1, 97,11–13; 109,29 Müller]), an denen Gregor den Ausdruck ἐκ τοῦ Υἱοῦ verwendet, dürfen nicht dahingehend interpretiert werden, dass sie eine ursächliche Teilnahme des Sohnes am vorewigen Ausgang der Geisteshypostase aus dem Vater zumindest indirekt andeuten. Dies will auch Maspero auf S. 176 hinsichtlich der Stelle *Maced.* (GNO III/1, 108,28–109,3 Müller) zugeben, wo sich das ἐκ τοῦ Υἱοῦ λαμβάνει auf die Oikonomia bezieht; er zögert jedoch, das Gleiche hinsichtlich der Stelle *Maced.* (GNO III/1, 97,8–13 Müller) zu sagen. Denn er glaubt, m.E. zu Recht, dass das ἐκ τοῦ Υἱοῦ λαμβανόμενον hierin aus kontextuellen Gründen nicht auf die zeitliche Sendung des Geistes bezogen werden kann. Darüber hinaus vergisst Maspero jedoch, dass der zur Debatte stehende Ausdruck bei Gregor auf die ewige Manifestation des Geistes durch den Sohn hinweist; er lässt sich also nicht nur auf die Oikonomia beschränken, ohne damit die „Existenzweise“ der dritten Hypostase zu betreffen.

⁴¹ Der Locus classicus für Gregors Lehre über die göttliche Perichorese ist *Maced.* (GNO III/1, 109,2–14 Müller). Zur Frage der Perichorese beim Nyssener siehe Daniel F. Stramara: „Gregory of Nyssa’s Terminology for Trinitarian Perichoresis“, *Vigiliae Christianae* 52 (1998), 257–263.

⁴² Karl Rahner: *Schriften zur Theologie*. Teil 13: Gott und Offenbarung, bearbeitet von Paul Imhof (Zürich/Einsiedeln/Köln: Benziger, 1978), 139; vgl. Harald Wagner: *Dogmatik*. Kohlhammer Studienbücher Theologie 18 (Stuttgart: Kohlhammer, 2003), 371.

⁴³ Siehe Stellen aus *Abl.* (GNO III/1, 47,24–48,2; 48,22–49,1; 50,1–5; 50,13–51,15 Müller); vgl. auch *Maced.* (GNO III/1, 100,7–11; 106,6–8.30–32 Müller). Es handelt sich um eine Lesart einer uns in der alexandrinischen Tradition begegnenden Formulierung, vgl. z.B. Athanasius, *Epistula ad Serapionem* I 12 (Athanasius Werke I 1/4, 481,1–484,32 Savvidis); Cyrill von Alexandrien, *Thesaurus de sancta et consubstantiali trinitate* 12 (PG 75, 192).

(das Ausgegangensein aus dem Vater) voraus, ohne jedoch mit dieser Existenzweise identisch bzw. identifizierbar zu sein. Sowohl der Sinn als auch der Wortlaut des nyssenischen Werkes weisen eine solche Identifikation als verfehlt aus. Nach Gregor von Nyssa wird der Geist aus dem Vater durch den Sohn in die Welt (d.h. heilsgeschichtlich) gesendet; auch manifestiert der Geist sich (ἐκλάμπει, πέφηνεν, auch in einem gewissen Sinn: ἐκ τοῦ Υἱοῦ λαμβάνει) vor aller Ewigkeit durch den Sohn; aber der Geist geht aus dem Vater der Hypostase nach aus, d.h. er hat den Grund seiner Hypostase (die bei Gregor weder mit dem göttlichen Wesen [οὐσία] noch mit den ewigen göttlichen Wirkungen identisch ist) nur aus dem Vater, der einzigen Hypostase der Trinität, der Gregor das „Ursprung-Sein“ expressis verbis zuerkennt.⁴⁴

⁴⁴ Vgl. Георгий Флоровский: *Восточные Отцы Церкви* (Moskau: ACT, 2005), 209f. Außer den oben in Anm. 43 angeführten Belegen vgl. noch *Maced.* (GNO III/1, 100,1; 106,1–6 Müller). Dabei ist besonders hervorzuheben, dass, während in diesen und ähnlichen Aussagen (*Eun.* III 7,64 [GNO II, 237,13–15 Jaeger]) nur Gott dem Vater das Quelle-Sein (πηγή) innerhalb der göttlichen Trinität zugeschrieben wird, der Sohn bzw. Christus, u.a. in *Eun.* III 1,127 (GNO II, 46,24 Jaeger), *Cant.* (GNO VI, 32,12.16; 41,8 Langerbeck) und *Inscr.* I 8 (GNO V, 55,9f. McDonough), nur auf dem Gebiet der Oikonomia als πηγή („Quelle“) bezeichnet wird.

POWER, MOTION AND TIME IN GREGORY OF NYSSA'S *CONTRA FATUM*

GEORGE ARABATZIS

1. *The structure and content of the treatise*

Gregory of Nyssa's *Contra fatum*¹ is one of his less studied works, despite the fact that it constitutes a marking convergence of both the pagan and the Christian traditions on fatalism. There is a recent monograph by Beatrice Motta² that is trying to incorporate Gregory's work in the relevant literature, comparing it in particular with Origen's *Philocalia*, Basil of Caesarea's *Hexaemeron*, Diodorus of Tarsus' *Contra fatum*. The treatise is the description of a dialogue between a philosopher and the Christian Father himself. Motta divides the *Contra fatum* in two parts: the philosopher's argument on the one hand and Gregory's response and counter-argument on the other.³ Yet, the division, as it is shown later in Motta's book and as it is evident in the text of the treatise, is more subtle: one should rather divide the treatise into four parts, because of the philosopher's retorts and the development of Gregory's counter arguments. Another division of the text which is neither in relation to the positions nor to the responses of the protagonists but in accordance with the content of the work may be the following:

GNO III/2, 31,1–32,9 McDonough:	Prologue
GNO III/2, 32,10–34,10 McDonough:	Description of the persons and the subject of the dialogue

¹ The edition used here is *Gregorii Nysseni Contra Fatum*, ed. Jacobus A. McDonough. *Gregorii Nysseni Opera* III/2 (Leiden: Brill, 1987), 31–63.

² Beatrice Motta: *Il Contra fatum di Gregorio di Nissa nel dibattito tardo-antico sul fatalismo e sul determinismo*. Studi sulla tardoantichità 2 (Pisa/Rome: Fabrizio Serra Editore, 2008). See George Arabatzis: review of Beatrice Motta: *Il Contra fatum di Gregorio di Nissa nel dibattito tardo-antico sul fatalismo e sul determinismo*. Studi sulla tardoantichità 2 (Pisa/Roma: Fabrizio Serra Editore, 2008); Bryn Mawr Classical Review 2009.05.03 (<http://bmcr.brynmawr.edu/2009/2009-05-03.html>).

³ Motta: *Il Contra fatum di Gregorio di Nissa nel dibattito tardo-antico sul fatalismo e sul determinismo* (see note 2), 13.

GNO III/2, 34,11–39,13 McDonough:	The metaphysical aporias as to fate and the philosopher's response
GNO III/2, 39,14–58,4 McDonough:	The anthropological core of the question and the philosopher's response
GNO III/2, 58,5–63,11 McDonough:	The epistemic origin of the idea of fate

The major points of Gregory of Nyssa's treatise are the following: (1) His critique of fate begins with astrology and finishes up with the other divinatory arts. (2) Fate is considered as a power (δύναμις). (3) Every power manifests itself in motion (κίνησις). (4) Motion is measurable. (5) Time is co-extensive with motion. (6) The measure of fate's power cannot coincide with measured time. (7) Life (βίος) cannot be a criterion (Gregory is denouncing the anthropomorphism of fate). (8) Fate's alleged power cannot be different from the other powers that are exercised in nature either in man's presence or absence. (9) There is a definite difference between true and false science. (10) There is no relation of fate with transcendence. (11) Human intentional choice (προαίρεσις) plays an important part in the consideration of the state of things.

2. *Gregory of Nyssa's argument against fate: a summary*

The main themes of Gregory of Nyssa's treatise are the following: The treatise describes the discussion between Gregory and "a much learned man as to exterior philosophy;" such is the description that Gregory gives of the philosopher who defends the idea of fate. The aim of the conversation is a possible conversion of the philosopher to Christianity if "the necessity of fate can be violated".⁴

The initial question of Gregory of Nyssa is whether the philosopher believes that there is a God mastering everything that carries the name fate and governs the world according to His will.⁵ The philosopher responds by referring to astrology, meaning the powers of the stars; he calls the intermingling of these powers fate.⁶ Gregory replies by asking a question whether it is the stars' motion that constitutes the

⁴ *Fat.* (GNO III/2, 32,21f. McDonough): Τὴν εἰμαρμένην βιάσεται.

⁵ *Fat.* (GNO III/2, 34 McDonough).

⁶ *Fat.* (GNO III/2, 34f. McDonough).

power of fate or the opposite.⁷ The mixture of the stars' powers is fate, says the philosopher, just like the mixture of different elements in a medicine makes the strength of the medicinal portion;⁸ as the doctor knows what is the power of the medicine, the wise man knows what power comes from the motion of the stars.⁹ It is a changing power in accordance to the variability of the stars' motion. The power is exercised on people's lives in much the same way as a seal is pressed on the wax. The life that is inaugurated according to the principles of this first sealing is made by emanations (ἀπορροής)¹⁰ coming from the power of fate.

Gregory responds by asking what the mastering element is. A birth is a natural motion and it is obvious that the stars are also moving. For what reason the latter motion should be better than the first, similar to the Logos that is governing the soulless? There is no possible necessity that links these two motions together and there is no continuity between them.¹¹ Following that, Gregory refers to the element of time:¹² time is divided into parts like hours and minutes. Every part of time is a master and a ruler and must possess its own power. In every part of time numerous births occur. These births that arrive at the same time, according to astrology, must produce similar fates: if one child becomes king then all the children born at the same time must also become kings. Yet, this is not the case and thus fate's power appears to have no effects and consequently a power with no effects is not a power at all.¹³

Gregory continues with an examination of the notion of power. A kind of power is to live a long life; the absence of such a power is a shortened living. The same is true with the other miseries that are deficiencies of different powers. The question then would be if a deficiency could constitute a power. There is more of deficiency than accomplishment in fate's power. Gregory asks accordingly, what the strong necessity of fate's power is.¹⁴ It consists of deficiencies occurring in people's

⁷ *Fat.* (GNO III/2, 36f. McDonough).

⁸ *Fat.* (GNO III/2, 37f. McDonough).

⁹ *Fat.* (GNO III/2, 38 McDonough).

¹⁰ *Fat.* (GNO III/2, 38,9 McDonough).

¹¹ *Fat.* (GNO III/2, 39f. McDonough).

¹² *Fat.* (GNO III/2, 41 McDonough).

¹³ *Fat.* (GNO III/2, 41f. McDonough).

¹⁴ *Fat.* (GNO III/2, 43,22–24 McDonough): Ποῦ οὖν ἡ ἄμαχος ἐκείνη καὶ παντοδύναμος καὶ ἀπαράβατος ἀνάγκη.

intentional choices (προαίρεσις). Furthermore, if a difference in time produces different fates and destinies, we should ask ourselves, where the good, where the holy, the just or the pious are. Thus, fate shows no particular inclination towards the good and the virtuous.¹⁵

The alienation from the good demonstrates clearly fate's familiarity with the evil. Fate is without intention and masters the intentional; it is lifeless and rules over the living; it is without existence and rules over the existent things; it is without virtue and rules over the virtuous; it is no being and rules over beings.¹⁶ Fate cannot be said to be godlike if it is without good and virtue. Neither the presence of time can be called godlike on the basis of the fact that time is co-extensive to motion (συμπαρεκτείνεται).¹⁷ There is some incoherence in the implication that other motions marked by time do not constitute fate while the motion of stars does so. The relation between birth as a motion and its dependency on stars' motion must be shown. If not, and it is only after birth that the power of fate is exercised through the motion of the stars, then it must be stated why one motion is greater than another. (This is a repetition and development of a previous argument of Gregory). A birth is a rupture in time. Time is continuous as motion and discontinuous in its ruptures (which make the parts of time). Thus, motion (understood as movement in time) is not proper only to stars but also to rivers. The same question arises again at this point, why one motion is more important than another. The absence of an answer implies that the motion cannot be said to create the power of fate.

It is the time now for the philosopher to respond: not only the motion but also the zodiac cycle and the relation among zodiac signs produce fate. Gregory retorts by saying that, accordingly, there must be a fate higher than the fate produced by the stars and a necessity higher than astral necessity and so on ad infinitum.¹⁸ Furthermore, the great natural disasters occur without distinction and, in this case, what kind of variation can be in the intermingling of the stars' motion? Gregory refers to the example of an art like shipbuilding where the combination of different other arts leads to the production of a ship. If the ship is wrecked, at what precise time does fate step in? What part of time in the long process of building a ship could be crucial as

¹⁵ *Fat.* (GNO III/2, 44 McDonough).

¹⁶ *Fat.* (GNO III/2, 44f. McDonough).

¹⁷ *Fat.* (GNO III/2, 45,13 McDonough).

¹⁸ *Fat.* (GNO III/2, 47f. McDonough).

to the destiny of that ship? There seems to be no proper time for fate.¹⁹ Some natural disasters occur in places not inhabited by humans and thus there can be no fate for which (human) life is the criterion.²⁰ The disasters on earth are produced before the intermingling of stars, at least according to Moses.²¹ Furthermore, morality varies according to different countries and places as we see in the example of incest that is accepted in one place while in others it is condemned and thus is not committed according to time as fate commands.²² To the counter argument that the stars in their varying motion affect different places in multiple ways, Gregory responds by saying that the nations remain identifiable in different locations, like the nation of the Jews.²³

For Gregory the problem of fatalism is summed up in the existence of divinatory arts where the “sweet” covers the “bitter” and the pleasure that humans are seeking makes a false science. It is properly a distinction between deceitful and real science on the limits of the search for the good and the fight against demonic science.²⁴

3. Gregory of Nyssa's *Contra fatum* and late ancient literature on fatalism

Gregory's treatise belongs to a long tradition of similar works in Late Antiquity devoted to the question of fate. Beatrice Motta sees Gregory as an ardent critic of Stoic determinism. The tracing of the sources of Gregory's anti-fatalism is to be completed by the following remarks: first, fatalism has to do something with the notions of necessity and absolute causality. This last idea appears in Plato²⁵ while Aristotle is proposing the notion of general necessity as a kind of regularity. The Stoics were the philosophers that introduced the idea of the absolute necessity of fate and their position should be rather called that of an absolute necessitarianism.²⁶ It was a position that had to be changed,

¹⁹ *Fat.* (GNO III/2, 53 McDonough).

²⁰ Gregory repeatedly affirms that fate is to be measured against human life; see, for example, *Fat.* (GNO III/2, 38,8.25; 39,5f.; 41,6f.; 42,14.25; 43,6.21 McDonough).

²¹ *Fat.* (GNO III/2, 55 McDonough).

²² *Fat.* (GNO III/2, 56 McDonough).

²³ *Fat.* (GNO III/2, 57 McDonough).

²⁴ *Fat.* (GNO III/2, 59 McDonough).

²⁵ Plato, *Timaeus* 28a (SCBO, Platonis opera 4, 28a Burnet).

²⁶ See, for example, Plutarch, *De Stoicorum repugantiis* 46f. (SVF II, fragm. 202, 64f. von Arnim); Arius Didymus apud Eusebius of Caesarea, *Praeparatio evangelica* XV

notably by later Stoics, into a rather mild fatalism. A pseudo-Plutarchian treatise approaches the Stoic position with a critical attitude and makes the distinction between substantial and actual fate; the first is the soul of the world while the second is the divine law that rules the world.²⁷ Jean Daniélou underscored Gregory's kinship to the Neoplatonism of Hierocles, despite the fact that the latter is posterior to Gregory; Daniélou considers that both thinkers reflect the philosophy of Ammonius Saccas.²⁸ We have some knowledge of a treatise on providence by Hierocles through two summaries made by Photius in his *Bibliotheca*²⁹ ("On providence and fate" and "On providence" respectively). Hierocles is defending the idea that fate is justice accompanied by providence. Life (βίος) is a criterion of fate because justice, in order to fulfill each destiny, requires a life of determinable duration; thus, fate is a part of a whole that is providence. Examining the question of providence, Hierocles insists on the intellectualist's position that there is a distinction between a natural and a metaphysical or noetic topos. Because Gregory seems to have different approaches to all these aspects of the question, a certain allegiance to a Neoplatonic theme cannot be shown here.

(SVF II, fragm. 528, 169 von Arnim); Stobaeus, *Eclogae* I 79 (SVF II, fragm. 913, 264 von Arnim); Diogenianus apud Eusebius of Caesarea, *Praeparatio evangelica* VI (SVF II, fragm. 914, 265 von Arnim); Aëtius, *Placita philosophorum* I 28,4 (SVF II, fragm. 917, 265 von Arnim); Nemesius of Emesa, *De natura hominis* 37 (SVF II, fragm. 918, 265f. von Arnim); Servius, *Commentarius in Vergili Aeneidem* I 257 (SVF II, fragm. 923, 266 von Arnim); *Commenta Bernensia in Lucani Bellum civile* II 306 (SVF II, fragm. 924, 266 von Arnim); Diogenianus apud Eusebius of Caesarea, *Praeparatio evangelica* IV 3 (SVF II, fragm. 939, 270f. von Arnim); Alexander of Aphrodisias, *De fato* 30f. (SVF II, fragm. 940f., 271f. von Arnim); Proclus, *De providentia et fato* 49 (SVF II, fragm. 942, 271 von Arnim); Chalcidius, *Commentarius in Platonis Timaeum* 160 (SVF II, fragm. 943, 271f. von Arnim); Cicero, *De divinatione* I 127 (SVF II, fragm. 944, 272 von Arnim); Aëtius, *Placita philosophorum* I 29,7 (SVF II, fragm. 966, 281 von Arnim); Plutarch, *De Stoicorum repugantiis* 46f. (SVF II, fragm. 997, 292 von Arnim); Gellius, *Noctes Atticae* (SVF II, fragm. 1000, 293f. von Arnim); Philodemus, *De pietate* (SVF II, fragm. 1076, 315 von Arnim).

²⁷ Plutarch, *De fato* 1f. (Plutarchi Moralia, vol. 3, 445,5–446,13 Paton/Pohlenz/Siebeking).

²⁸ See Jean Daniélou: "Grégoire de Nysse et le néo-platonisme de l'École d'Athènes," *Revue des études grecques* 80 (1967), 395–401. See also idem: *L'Être et le Temps chez Grégoire de Nysse* (Leiden: Brill, 1970), 13, which is a turn from Daniélou's existentialism in his *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse* (Paris: Aubier, ²1953).

²⁹ Photius, *Bibliothecae codices* 214.251 (Photius, *Bibliothèque*, texte établi et traduit par René Henry. Vol. 3 [Paris: Les Belles Lettres, 1962], 125–130; vol. 7 [Paris: Les Belles Lettres, 1974], 189–206).

Nevertheless, according to Motta, the idea of Gregory's anti-stoic anti-determinism has to be restated. Motta's theory is that Gregory of Nyssa accepts some degree of astrological validity in order to attribute it to demonic action. Thus, for Motta, Gregory's refutation of fatalism is twofold: firstly, there is the philosophical refutation that constitutes a harsh critique of Stoic determinism; secondly, there is the moral rejection of astrology by which Gregory is criticizing the demonic fatalism. This distinction is, as said before, perceived also in the Later Stoics' effort to attribute a degree of moral autonomy to humans amidst a universe that is claimed to be totally deterministic. A logical inconsistency is evident here: what is the need for a particular moral refutation of fatalism after a general philosophical one? Motta's answer is that although Gregory is rejecting the idea that fatalistic determinism can be found in the reality, nevertheless there is a more restricted area of admitted fatalism, i.e. that of demonic activity. Yet, if we look carefully in the text, we will see that for Gregory, the demonic action is mediated through false science. This implies that Gregory's refutation of fatalism rests always on epistemic ground. Thus, the distinction between philosophical (epistemic) and moral refutation of fatalism is no longer necessary. At this point a comparison of Gregory's treatise with Bardaisan's *Book of the Laws of the Countries*³⁰ would be very useful. (Motta only briefly refers to Bardaisan).³¹ Bardaisan is advancing the idea that human laws exercise a much greater force on the progress of human lives than fate. This is one of Gregory's arguments against fate. Yet, Gregory does not support, as Bardaisan does, the idea of a distinction between an extended and a restricted fatalism. For Gregory, the question of fate is detached from a direct supernaturalism and is linked to the subject of true science and this is evident in the final paragraphs of his treatise. Gregory's approach is clearly epistemic in the way he examines fate in comparison to physical

³⁰ See *The Book of the Laws of the Countries: Dialogue on Fate of Bardaisan of Edessa*, with a new introduction by Han J.W. Drijvers (New Jersey: Gorgias Press, 2007); see also the edition of F. Nau with a Latin translation: Bardesanes, *Liber legum regionum*, textum Syriacum vocalium signis instruxit, Latine vertit, notis illustravit François Nau. *Patrologia Syriaca* 1/2 (Paris: Firmin-Didot, 1993), 490–657. See also the French translation of François Nau: “Bardesanes, Le livre des lois des pays”, in: *La vision de l'homme chez deux philosophes syriaques: Bardesane (154–222), Ahoudemmeh (V^{ème} siècle)*, introductions par Ephrem-Isa Yousif, traductions par François Nau (Paris: L'Harmattan, 2007), 21–49.

³¹ Motta: *Il Contra fatum di Gregorio di Nissa nel dibattito tardo-antico sul fatalismo e sul determinismo* (see note 2), 81.

objects such as power, notion and time. The demonic activity does not abolish the physicality of the universe that was established by God. Only the demonic influence on προαίρεσις can make the world less real. Gregory's rejection of Neoplatonic speculative philosophy on this question can be explained by his insistence to ascertain the reality of common sense objects.

4. *Gregory's anti-fatalism and common sense realism*

Usually, orthodoxy is regarded as a dogmatic question although it obviously implies an affirmation of a world of common perceptions and beliefs, a world of common realism. This idea is evident in Gregory when he speaks of a world of natural disasters that occur even in the absence of humans. This view ascertains the existence of a world of physical objects independent of humans. This physical or common sense realism is present throughout the treatise against fate and rises against the magic science of the philosopher-astrologist to whom Gregory is opposing. The subsequent problem to this physical realism is that of the individuation of the objects that make the physical world and the question of the identification of the objects that form the common sense reality. The example of the shipbuilding process mentioned by Gregory is highly characteristic: When is a ship—with its different parts—supposed to be identified as an individual ship? If we have no explicit answer to this, we may conclude, according to Gregory, that we cannot recognize the influence of fate on individual beings.

One of the dominant theories in Antiquity regarding individuation was Aristotelian essentialism; according to Aristotle, although things keep on changing through time there is a certain unity due to the common essence of different objects.³² These objects may be natural ones or natural kinds of objects and they are governed by an absolute necessity; or they may be constructed objects that are governed by a relative necessity.³³ The next question concerns the relation between essences and concepts. The problem of individuation is that of the universal concepts that may be used to classify different objects of the same kind and to distinguish them from other objects of a different kind. The question concerning the universals is as well known as the

³² As it is exposed in the ventral books of Aristotle, *Metaphysica* VII 7f.

³³ As we see in Aristotle, *De partibus animalium* I.

critique addressed to them. It is doubtful whether we can attribute any degree of existence to universals other than a nominal one; thus, no necessity can be allocated to essences of objects that are seen only as possible descriptions of objects.

The last statement might be regarded as a way out for Aristotelian essentialism: the principle of individuation refers to descriptions of constitutions of objects. Concepts describe objects that are individuated not only nominally but also through some kind of natural necessity. Things are as they are because there is a natural necessity that dominates their existence but natural necessity does not imply some logical necessity.³⁴ Another way of saving Aristotle's essentialism is to admit that although different names may be attributed to same objects, the conviction that they refer to same realities makes these realities identifiable within themselves and thus individuated. The problem with these two ways of solving the puzzle of Aristotelian essentialism is that they refer to a fixed state of knowledge about the real world; if a future event changes that state of knowledge, no essentialism can be admitted and since no change can be excluded, then the essentialist thesis can no longer be maintained.

Is Gregory engaged to any of the above positions in order to save the physical reality of the objects and their subsequent natural individuation independently from any demonic fatalist intervention? There is another explanation with which Gregory may have approached the problem of the individuation, which is related to another possible philosophical source concerning his shipbuilding example: Gregory of Nyssa may refer to Theseus' ship mentioned by Plutarch³⁵ transposed to the problems of essentialism and individuation. The story told by Plutarch describes how the Athenians managed to preserve the ship for many years that Theseus used to return from Crete by replacing the parts of the ship that were worn out so that at the end the preserved ship had nothing in common with the original one except the name "Theseus' ship". The Plutarchian passage is thought to be an example of the sophistic argument of the ever changeable. For the

³⁴ This is the view defended by both S. Marc Cohen: "Essentialism in Aristotle," *The Review of Metaphysics* 31 (1978), 387–405 and Charlotte Witt: "Aristotelian Essentialism Revisited," *Journal of the History of Philosophy* 27 (1989), 285–298, with the difference that the second writer does not make any effort to excuse possible shortcomings of the Aristotelian philosophy as to the claims of contemporary essentialism.

³⁵ Plutarch, *Theseus* 22f. (BSGRT, *Plutarchi vitae parallelae* 1/1, 19–21 Ziegler).

sophistic thought and its Heraclitean origins everything is in constant change.³⁶ Theseus' ship is never the same and the sophistic discourse uses the argument of the ever changeable to deny the possible identity of an individual: a man who owed money yesterday is not the same man today and thus he owes no money at all. Finally, the unity of the physical world is ascertained through the phenomenism of the man-measure.

Could Gregory of Nyssa be a Christian thinker inspired by sophistic positions? The mention of the laws of the countries by Gregory may well be a reference to the sophistic distinction between the "natural" and the "conventional." Furthermore, the sophistic views offer a certain advantage as to the comprehension of Gregory's approach. The admittance of the essentialist thesis requires the acceptance of a state of knowledge or, in other words, of a definite worldview. The Aristotelian worldview cannot be adopted by a Christian like Gregory. Every philosophical worldview has to be considered as a general worldview; for a Christian a general philosophical worldview can only be relative since reality is governed by a higher will, namely that of God who has the privilege of the most general view over reality. The Greek philosophical tradition has another notion that can be a solution to the problem of the generality or universality of our concepts; it is the notion of *δόξα* that refers to a system of beliefs manifested in practical life, in everyday behavior, in the sentiments and to the discourses that contribute to the survival and satisfaction of the layman in daily life even in matters concerning more general questions. This is the image of a humanity existing plainly in, we may say, a state of grace. *Δόξα* allows the existence of individual physical objects and admits the possibility of positive or negative discourses about the states of things that become subject of our judgment and/or persuasion. Gregory says that, in order to build a true science opposed to the demonic science must refer to a higher function of *δόξα*. The possibility for such a concept is offered by the notion of *προαίρεσις*. It would be hasty to translate *προαίρεσις* as intentional choice concerning the practical life as Aristotle conceives of it. In Aristotle, *προαίρεσις* is distinguished from *δόξα*. The latter refers to everything in the world while the

³⁶ See Mario Untersteiner: *Les Sophistes*, traduit de l'italien et présenté par Alonso Tordesillas. Vol. 1. Bibliothèque d'histoire de la philosophie (Paris: Vrin, ²1993), notably 51f.

former refers especially to the human world; nevertheless it remains a practically oriented notion.³⁷ Προαίρεσις in Gregory can have more of an epistemic meaning and so the world of physical objects given by common sense that the Father is ascertaining can be analyzed by such a scientifically oriented προαίρεσις.³⁸

5. Conclusion

Thus, the analysis of the idea of fate by Gregory leads to the following major conclusions:

- (1) The natural universe is a common sense universe;
- (2) The identity of things can not be given by some fatalist state of things;
- (3) The identity of things is given through προαίρεσις.
- (4) Προαίρεσις is the ground on which demonic influence is exercised but also the instrument for achieving epistemic validity.

The idea of the identity of things is repeatedly announced in the early part of the treatise where Gregory of Nyssa is using a terminology connected to Aristotelian metaphysics (δύναμις, κίνησις etc.) and more specifically with terms related to the language of being.³⁹ The progressive movement from metaphysics toward anthropology and, later, epistemology, shows division of Gregory's theory in three parts. In fact, according to Gregory of Nyssa it is the epistemology or theory of knowledge that proves that the identity of things is a question of the human active intellect or, as he calls it, the προαίρεσις.

³⁷ There is an analysis of προαίρεσις in Aristotle, *Ethica Nicomachea* III 2, 1111b7 and 1112a14, where it is distinguished from intentionality.

³⁸ On the question of προαίρεσις in Gregory of Nyssa's theory of the science of history, see George Arabatzis: "Η προσωπικότητα στην ιστορία και τὸ γεγονός τῆς σαρκώσεως κατὰ τὸν Ἅγ. Γρηγόριον Νύσσης," in: *Jesus Christ in St. Gregory of Nyssa's Theology: Minutes of the 9th International Conference on St. Gregory of Nyssa (Athens, 7–12 September 2000)*, ed. by Elias Moutsoulas (Athens: University of Athens, 2005), 739–748 (with a summary in English).

³⁹ See, for example, *Fat.* (GNO III/2, 37,15; 38,18; 40,3.7f.21f.; 45,6 McDonough).

III.2 In Illud: Tunc Et Ipse Filius

IN ILLUD: TUNC ET IPSE FILIUS

MORWENNA LUDLOW

This paper will not deal with this text's detailed historical and dogmatic background—there are excellent studies of this aspect already.¹ I assume that in this treatise Gregory rejects the Eunomian idea that one can take 1Cor 15:28 to refer to the Son's inferiority to the Father; that he opposes Marcellus of Ancyra's concept of the incarnate Christ's temporary kingdom and that he defends a distinctive aspect of his own eschatology.

This paper deals primarily with the question of how these different aims relate to one another in the treatise. It will focus on Gregory's method and style in *In illud: Tunc et ipse filius*,² because the treatise is a compelling example of how Gregory cleverly uses specific strategies in his writings. In particular, I will focus on the way he structures his argument and on his use of certain vocabulary. In some ways my approach could be described as a rhetorical analysis—although I am here interested not so much in drawing direct parallels between Gregory's techniques and those of other late antique rhetoricians as in analysing how the treatise's structure and style support its theological argument and direct attention to one object of Gregory's concern in the treatise—that is, how Paul writes. The first, longer, part of my paper will consist of an analysis of the text, paying attention to the important underlying themes and recurrent motifs. The much shorter closing section will then draw some broader conclusions.

¹ See in particular the work of Reinhard M. Hübner: *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa: Untersuchungen zum Ursprung der "physischen" Erwählungslehre*. *Philosophia patrum* 2 (Leiden: Brill, 1974), especially 29–41; and more recent studies by Johannes Zachhuber: *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*. *Supplements to Vigiliae Christianae* 46 (Leiden: Brill, 2000) and Joseph Lienhard: "The exegesis of 1Cor 15:24–28 from Marcellus of Ancyra to Theodoret of Cyrus," *Vigiliae christianae* 37 (1983), 340–359.

² All references are to the GNO-edition: Gregory of Nyssa, *In illud: Tunc et ipse filius*, edidit J. Kenneth Downing. *Gregorii Nysseni Opera* III/2 (Leiden: Brill, 1986), 1–28.

I. *Analysis of the text*

Prologue: Gregory announces the theme and purpose of the treatise, after a more figurative opening.³ God's words are pure, says Gregory, echoing the Psalmist;⁴ only the mind that has been refined from heresy can possess them. Paul's words are pure because Christ spoke in him; the words of heretics, on the other hand, are like base, contaminated metal. Gregory then announces his purpose: to argue against those heretics who suggest that Paul's words in 1Cor 15:28 suggest the "servile abasement"⁵ of Christ to the Father.

This introduction is beautifully written, with an elegant structure and colourful expression. Note, for example, the repetition of the words τὸν ἄργυρον/τὸ ἀργύριον and αἰρετικός and the contrast between pure/unmixed (καθαρά, καθάρσεως, ἐκκεκαθαρμένος, καθαριότητα, αἰρετικῆς ἐννοίας κεχωρισμένον καὶ ἀνεπίμικτον) and base/mixed/contaminated (τῇ μίξει τῶν αἰρετικῶν τε καὶ κιβδήλων). Gregory uses these repeated words and ideas to structure the contrast between heretical and godly words.⁶

However, the purpose of the prologue is not merely decorative. Besides announcing Gregory's theme, it introduces three important topics which will be recalled later. The first is the idea that the heretics mistake Paul's meaning either because they do not understand it or because they choose a meaning which suits their own purposes.⁷ That is, they are either ignorant of or maliciously distort the text's meaning. Secondly, the language of purification, which is picked up in Gregory's vision of the eschatological purification of evil from the cosmos. Thirdly, Gregory's claim that Paul's words are "pure"⁸ and "mystical"⁹ because "he had Christ speaking in himself."¹⁰ This anticipates one of the dominant themes of the treatise: the reciprocity in Paul's thought between the ideas of humans being "in Christ" and of Christ dwelling and working salvation "in humanity."

³ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 3,5–4,14 Downing).

⁴ Cf. Ps 11,7.

⁵ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 4,9 Downing).

⁶ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 3,6–8.11; 4,2.12f. Downing).

⁷ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 3,5–4,4f. Downing).

⁸ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 3,11 Downing): καθαριότητα.

⁹ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 4,4 Downing): μυστηριώδη.

¹⁰ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 3,12f. Downing): λαλοῦντα ἔχων ἐν ἑαυτῷ τὸν Χριστόν.

A further point to note here is the heretics and Gregory do not merely disagree about the meaning of a verse. As will become clear, the precise problem is that Gregory accuses his opponents of holding on to the obvious meaning of the verb ὑποτάσσω when he thinks that this meaning is impossible—for it contradicts the Christology revealed in the rest of Scripture, which Gregory believes affirms the equality and unity of Father, Son and, indeed, Holy Spirit. In starting from an apparent “impossibility” in the text, which is resolved with reference to the wider context, Gregory’s stands in the tradition of late antique commentary, both Christian and pagan.¹¹ In order to resolve his problem, Gregory employs a range of techniques: he examines the possible range of meanings of the word “subjection” (section A. below); he examines the context of the passage (B.); he sets out its meaning in his own words (C.). Gregory then gives a detailed exegesis of certain individual phrases (D.) and compares them with similar ideas from Scripture (E.). Finally, Gregory concludes with some comments about Paul’s use of language (F.) and a brief summary of the meaning of the word he has been seeking to understand.

A. Gregory first collects a small sample of verses from the Psalms which mention the subjection of humans to God. Why the Psalms? Because Gregory has noticed that 1Cor 15:25.27 alludes to Ps 8 (which is one of Gregory’s examples) and that there are other allusions to the Psalms in the same chapter of Paul—that is, if Paul uses the Psalms, Gregory feels justified in doing so too (albeit in rather a different way).

Gregory next analyses more systematically the possible range of meanings of ὑποτάσσω / ὑποταγή in the Bible¹²: 1. unwilling submission of captives to those who overpower them; 2. submission according to the natural order of things, e.g. submission of irrational animals to rational humans; 3. submission of slaves to masters by law, not nature; 4. “Let my soul submit to God [...] for from God is my salvation” (Ps 61:2.6 LXX). The next step is to ask whether any of these meanings could apply to Christ—that is, whether they could gloss 1Cor 15:28. In a beautifully elegant and balanced passage Gregory explains why meanings 1.-3. are obviously impossible: neither is Christ waiting to

¹¹ See, for example, Origen on “impossibilities” in *De principiis* IV 3,5; and Porphyry’s method in his *Quaestiones Homericae ad Iliadem* (edition and English translation in *Porphyry, The Homeric Questions*, translated by Robin R. Schlunk. *Lang classical studies* 2 [New York: Lang, 1993], e.g. 8f.30–37 [on problems in Homer]).

¹² *Tunc et ipse* (GNO III/2, 5,12–6,10 Downing).

overthrow the one who conquered him in battle, nor is he inferior by nature to the Father, nor is he waiting for the kindness of the Father to release him from his servitude. Meaning 4. needs a more detailed philosophical-theological explanation: the idea of submission as salvation cannot apply to Christ, for while mutable human nature needs to be subject to the good in order to participate in it, the immutable God (i.e. Christ) does not. Gregory's opponents would most likely contest both the notion that the Son is obviously not inferior by nature to the Father and the idea that he is by nature immutable. But Gregory is not trying to convert his opponents to what he takes to be the Nicene doctrine of the Trinity; rather, his aim is to show that it is not necessary to understand ὑποταγήσεται in 1Cor 15:28 in a subordinationist sense.

Gregory then adds a further possible meaning of ὑποτάσσω / ὑποταγή—the subjection of Jesus Christ to his parents (Luke 2:51: ὑποτασσόμενος). He argues that although this self-evidently applies to Jesus Christ, the term does not apply (ἁρμόζοι) to the pre-existent Christ in his relationship to his divine father,¹³ but only to the incarnate Christ's submission to his human parents, which he grew out of (Gregory's language balances Christ's equality with God the Father with an emphasis on submission to his human mother, Mary).

Although this argument might seem merely to be an additional example which obviously cannot apply to the cosmic Christ, in fact it performs a useful function in introducing a later theme.¹⁴ In this case, Gregory adds to his exegesis of the passage from Luke the idea that Jesus' subjection to his parents was undergone as a χειραγωγία (a means of guidance, literally a leading by the hand) for all humans.¹⁵ This idea performs two functions in Gregory's text: suggesting first that the incarnate Christ shows and exemplifies the necessity of progression in the good and, secondly, that Christ also lead humanity towards the good by "dwelling in and with human nature through the flesh".¹⁶ This idea of Christ working salvation in human nature by dwelling in human nature is one of the motifs of the treatise.

The fact that Jesus ceased to be subject to Mary (as at the wedding at Cana) draws Gregory's attention to another "impossibility": while

¹³ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 7,21f. Downing).

¹⁴ Lienhard: "The exegesis of 1Cor 15:24–28 from Marcellus of Ancyra to Theodoret of Cyrus" (see note 1), 349 treats it as a curious aside.

¹⁵ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 8,5–14 Downing).

¹⁶ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 8,15 Downing): συναναστρέφόμενος.

Christ could change as to his fleshly nature¹⁷ immutable God cannot: why then, is the verb ὑποταγήσεται in the future tense in 1Cor 15:28? If the Son will be subjected in the future, then either the subjection is good, yet Son and Father currently lack it; or it is not good and it will diminish them. Gregory concludes: the future tense of ὑποταγήσεται suggests that in Paul's argument (ὁ λόγος) the word ὑποταγήσεται has another meaning than those which have been so far discussed.

B. Consequently, Gregory next endeavours to set verse 28 in the context of the rest of chapter 15: what is Paul's argument?¹⁸ The word λόγος is used repeatedly in this section, accompanied by other vocabulary stressing that Paul is arguing a case.¹⁹ Gregory's vocabulary becomes particularly technical when he discusses Paul's famous words: "if the dead have not been raised, then Christ has not been raised. If Christ has not been raised, your faith is futile" (1Cor 15:16f.). Here, writes Gregory, Paul impedes his opponents with his syllogisms; Paul draws an inevitable conclusion from the mutually-implied premises.²⁰ Gregory also says that Paul's syllogisms prove the universal (the general resurrection of the dead) from the particular (the resurrection of Christ) and vice versa.²¹

But, to repeat Gregory's question: what is Paul's argument? Gregory emphasises that resurrection is at the heart of 1Cor 15 and that it is resurrection in Christ. To the idea that Christ dwelt in human nature, Gregory here adds the notion that all humankind is, or participates, in Christ. He does this using Paul's parallels of the earthly man and the heavenly man²² and Adam and Christ²³—which Gregory takes as expressing the idea that just as death spread from one man to the whole of human nature, so life is communicated from Christ to all human nature.

¹⁷ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 9,15,27 Downing).

¹⁸ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 10,5 Downing): τίς οὖν ὁ λόγος;

¹⁹ E.g. λογισμούς, πείθων, ὑποδειγμάτων, ἀναλογίζεσθαι (*Tunc et ipse* [GNO III/2, 10,14–18 Downing]); συλλογιστικῶς, συμπεραίνεται, ἐφεξῆς διὰ τινος ἀναγκαίας, ἀκολουθίας, διευθύνων, τὸν λόγον (*Tunc et ipse* [GNO III/2, 13,5.11.14–16 Downing]).

²⁰ Τοῖς συλλογισμοῖς (*Tunc et ipse* [GNO III/2, 12,6f. Downing]); Διὰ τῆς τῶν συνημμένων ἀλλήλοις πλοκῆς κατεσκεύασε τὸ ἐν τοῖς συμπεράσμασιν ἄφυκτον (*Tunc et ipse* [GNO III/2, 12,9–11 Downing]); see also προστάσεως, συνημμένον (*Tunc et ipse* [GNO III/2, 12,13.15 Downing]).

²¹ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 12,16–13,4 Downing).

²² *Tunc et ipse* (GNO III/2, 11,10–12,4 Downing); 1Cor 15:45–49.

²³ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 13,10–16 Downing); 1Cor 15:22.

Gregory concludes this section by quoting 1Cor 15:28. His language plays with the concept of an “end”: “all will be made alive in Christ” is in one sense the conclusion or aim²⁴ of Paul’s argument; in another sense it is the eschatological conclusion toward which Paul looks.²⁵ The apocalyptic language in which this is expressed—“(these words) clearly unveil the mystery towards which (Paul) looks”²⁶—recalls Gregory’s description of Paul at the beginning of the treatise: “in paradise he was initiated into the knowledge of ineffable things”.²⁷ Gregory’s language implies that finally he is getting close to a holy and pure understanding of ὑποταγή in Paul.²⁸

Gregory next announces his intention for the rest of the treatise: first he will set out the meaning of 1Cor 15:22–28 in his own words; then he will cite Paul’s words in support of his interpretation.

While the aim (ὁ σκοπός) of chapter 15 as a whole was resurrection in Christ, Gregory here announces that the aim of the shorter section is the complete elimination of evil.²⁹ There follows one of the clearest and most explicit statements of Gregory’s doctrine of universal salvation: evil will disappear; God will save all rational nature and everything that has its being from God. Gregory uses exactly the same vocabulary for refinement and purification which he earlier applied to heretical and godly ideas, here applied to the refinement of the universe.³⁰

How will evil be refined out of creation? The pure, unmixed (καθαρὰ καὶ ἀκήρατος) divinity of Christ came to be in mortal human nature:³¹ evil will be destroyed, through humans being in Christ.

This passage does not resolve the tension in Gregory’s soteriology between the imitation of Christ made possible by grace imparted to the individual and the universal salvation of human nature by Christ’s presence within it; however, it perhaps offers a deeper insight into its origins. Gregory acknowledges both Christ’s victory over death and

²⁴ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 13,17.21 Downing): ὁ σκοπός.

²⁵ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 13,15 Downing): τὸ πέρας.

²⁶ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 13,13f. Downing).

²⁷ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 3,11f. Downing); cf. *Tunc et ipse* (GNO III/2, 4,4f. Downing): τὰ μυστηριώδη τοῦ ἀποστόλου νοήματα.

²⁸ The language about order used in this section anticipates his explanation of the eschatological order and sequence in 1Cor 15:28.

²⁹ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 13,23–14,1 Downing).

³⁰ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 14,3–5 Downing); note the use of ἐμμιχθείσης, κιβδήλου, τοῦ καθαρσίου πυρός.

³¹ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 14,8–13 Downing).

the continued presence of death and evil in the world. In 1Cor 15:23f. he sees a scriptural solution to the problem: death and evil will be destroyed through Christ being in humanity and humankind being in Christ—but that destruction must happen on an eschatological time-frame and “each in his own order.” Christ “the first fruits” was followed by people like Paul “who became an imitator of Christ in so far as he was able, in his estrangement from evil”;³² Paul in turn will be followed by those such as Timothy, who tried to imitate Paul.³³

The subjection of the Son to the Father is part of the eschatological order and in this part of the treatise Gregory returns back to the question of what subjection means: “subjection to God is the complete removal of evil”.³⁴ This sixth definition of ἡ ὑποταγή can be applied to the Son, because the theological exegesis of the context of the verse has provided a key: the Son is subjected to God in the sense that evil is destroyed “in Christ”.³⁵ This subjection, which is accomplished in his body, is attributed to Christ because he works in humanity the grace of subjection.³⁶ This is the apex of Gregory’s argument.

D. In the following pages Gregory quotes 1Cor 15:22–28 in full, then reiterates the same themes as above, this time relating them more closely to particular expressions from Paul. He stresses the idea that “the subjection of this body of his is called the subjection of the Son”³⁷ and spends some time exploring the notion of being the body of Christ, with expressions from wider in the Pauline corpus. He repeatedly uses the language of indwelling: Christ dwelt in human nature and by that humans come to be “in Christ.” Gregory concludes the section by returning to the fourth of his earlier definitions of ἡ ὑποταγή: “And since everything that has come to be is saved in him, salvation is indicated (ἐρμηνεύεται) through (the term) subjection (ὑποταγῆς) as the Psalm leads us to think”.³⁸ Thus, Gregory collapses definitions 4 and 6: subjection does mean salvation, as in Ps 61, but the point is that the

³² *Tunc et ipse* (GNO III/2, 15,12f. Downing).

³³ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 15,12–16 Downing).

³⁴ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 16,12f. Downing): Θεοῦ δὲ ὑποταγή ἐστὶν ἡ παντελὴς τοῦ κακοῦ ἀλλοτρίωσις.

³⁵ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 14,13 Downing).

³⁶ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 16,19–22 Downing).

³⁷ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 18,21f. Downing).

³⁸ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 20,25–21,2 Downing).

word “subjection” is carried over (ἀναφέρεται)³⁹ from the Christian body to the Son who indwells it.⁴⁰

E. Having quoted Paul’s words, Gregory then seeks to show that the sense of this sense of subjection in 1Cor 15:28 is consistent with Christ’s words in John 17:21: “[...] that they may all be one. As you, Father, are in me and I am in you, may they also be in us.” Gregory’s comments stress Christ’s role in unifying human nature and pick up on the idea of being “in Christ.” But crucially, the words reinforce Gregory’s exegesis of 1 Corinthians in two significant respects. First, humans are said to be “in us”—that is, in the Father and in the Son (and, according to Gregory, in the Holy Spirit).⁴¹ Second, Gregory uses the phrase “as you, Father, are in me and I am in you,” to emphasise the unity and equality of the Father and the Son, repeatedly glossing the phrase “that they may be one” with the phrase “as we are one”.⁴²

F. In this final, main section of the treatise, Gregory seeks to make some grammatical points about Paul’s use of language, in order to meet the possible objections either that Gregory’s interpretations of Paul are stretching the meanings too far, or else that Paul’s own use of language is illegitimate. He used a similar tactic shortly after declaring that Paul’s writing indicated the subjection of all creation to God the Father in Christ: “Let no one be astonished at what has been said”⁴³ for we recognise that there are other times in Scripture when material language is applied to the immaterial realm: thus just as

eat, drink and be merry applies (ἀναφέρει) the fulfilment of the body to the soul, so the ὑποταγή of the ecclesiastical body is applied (ἀναφέρεται) [by Paul] to him who dwells in the body.⁴⁴

To this example, Gregory now adds those times when the actions of an individual such as Paul are attributed (ἀναφέρεται) to Christ living and speaking in him.⁴⁵

Secondly, Gregory lists a series of examples in which Paul uses words in an unusual sense (they include Paul’s use of “emptying” in Phil 2 and elsewhere). Gregory concludes from these that Paul eschews the

³⁹ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 22,23 Downing).

⁴⁰ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 22,22–24 Downing).

⁴¹ See *Tunc et ipse* (GNO III/2, 21,22–22,16 Downing).

⁴² *Tunc et ipse* (GNO III/2, 22,18.22f.; 23,3.6 Downing).

⁴³ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 20,18 Downing).

⁴⁴ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 20,22–24 Downing).

⁴⁵ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 24,3f. Downing), referring to Gal 2:20; 2Cor 13:3.

usual meanings of the words, but adapts (προσαρμόζειν)⁴⁶ the meanings of words (τὰς τῶν ῥημάτων ἐμφάσεις)⁴⁷ to his own ideas. Gregory contrasts the freedom of Paul's practice (κατ' ἐξουσίαν),⁴⁸ with techniques which are enslaved (δουλεύοντα)⁴⁹ to the usual or obvious meanings of the words. This may seem like a dangerously lax practice, but remember that Gregory is arguing against those whom he believes to be maliciously insisting that the literal or obvious meaning of "subjection" is the only possible meaning. Throughout this section Gregory contrasts the usual meaning of words with Paul's own distinctive ideas.⁵⁰ He even hints that the usual sense (συνηθεία) of a word might be its misuse (κατάχρησις)⁵¹—a deliberate paradox since συνηθεία and κατάχρησις were usually regarded as opposites.⁵²

Thirdly, Gregory returns to the idea that one word can have two or more meanings: this principle has of course been applied throughout the treatise to the word "subjection": it now also applies to the term "enemies" in order to show that while some "enemies" (e.g. sin, death) will be destroyed, other "enemies" (that is, sinful humanity) will be reconciled with i.e. submitted to God—that is they will be saved. Is this a merely random example to show that Paul used vocabulary with a certain amount of flexibility? Perhaps. But it is notable that the last example is a useful final counter-argument against those who would contend that ultimately God will destroy and not reconcile his enemies⁵³. Gregory does not draw attention to this point, instead dressing it up as an argument about grammar.

⁴⁶ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 25,13 Downing).

⁴⁷ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 25,14 Downing).

⁴⁸ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 25,12 Downing); cf. *Tunc et ipse* (GNO III/2, 26,8 Downing).

⁴⁹ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 26,7 Downing).

⁵⁰ Τῇ χρήσει τῆς συνηθείας (*Tunc et ipse* [GNO III/2, 26,7 Downing]; cf. *Tunc et ipse* [GNO III/2, 26,9 Downing]); τὰς κοινὰς ἐννοίας (*Tunc et ipse* [GNO III/2, 26,11 Downing]) versus τῷ ἰδίῳ τῆς διανοίας εἰρμῷ (*Tunc et ipse* [GNO III/2, 25,13 Downing]); κατὰ τινα ἰδιότροπον ἔννοιαν (*Tunc et ipse* [GNO III/2, 26,8 Downing]).

⁵¹ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 25,15 Downing).

⁵² Gregory's use of the word κατάχρησις is complex; the word has meanings ranging from "use" to "misuse." He can commend κατάχρησις as the "stretched" or "applied" use of a word: *Or. cat.* (GNO III/4, 16,7 Mühlenberg). For another example where the common use of a word is its misuse (calling a jar full of air "empty") see *An. et res.* 36C (BKV I 1, 26,26f. Oehler). Cp. *Lexicon Gregorianum*. Vol. 5, bearbeitet von Friedhelm Mann (Brill: Leiden, 2003), 281f., s.v. κατάχρησις.

⁵³ Another of his examples—κένωσις in Phil 2—had been a cause celebre in the Arian controversy.

II. Conclusion

The British television comedy *Yes Prime Minister* nicely addressed the tension between form and content in political speech. In one episode the fictional Prime Minister Jim Hacker is trained to give his first TV broadcast in his new role. He is advised on the way he sits, speaks and smiles. Because his civil servants would like him to say only something extremely bland, the advice from the TV producer is forthright:

[...] if that's what you're going to say, I suggest a very modern suit, hi-tech furniture, high-energy yellow wallpaper, abstract paintings. In fact, everything to disguise the absence of anything new in the actual speech.

When Hacker rebels against his civil servants, threatening to reveal a daring new plan to get rid of Britain's nuclear deterrent, the TV producer's advice is correspondingly changed:

Fine; then it's the reassuring traditional background: dark suit, oak panelling, leather volumes, eighteenth century portraits. Oh—one other thing: opening music [...]. Bach—new ideas; Stravinsky—no change.⁵⁴

It might seem trivial to compare Gregory of Nyssa's writings to a comic parody of the techniques of late twentieth-century spin-doctors, but possibly the method of this late antique rhetorician in this particular treatise shares something with the producer's advice. The similarity lies in the contrast between some of the content and the form in which it is presented.

Ostensibly, Gregory's treatise is about the doctrine of the Trinity: Gregory's exegesis of ὑποταγή / ὑποτάσσω defends an understanding of the Nicene definition which asserts the equality of Father and Son and the diversity-in-unity of the Godhead. But in the background of the work there is a movement from Trinity to eschatology: Gregory starts with a trinitarian question, but ends up with an eschatological answer.

In previous scholarship, although there is a consensus that Gregory is upholding neo-Nicene theology, there is a certain perplexity over the question of what, strictly speaking, the treatise is "about." The defeat of neo-Arians? or of Marcellus? or eschatology? The simple answer is

⁵⁴ *Yes, Prime Minister* Series 1 episode 2, script by Antony Jay and Jonathan Lynn, first broadcast, 1986.

that for Gregory all doctrine is interconnected. The more complicated answer is that Gregory's method disrupts an easy definition of a single "aim" in the treatise. In particular, one can identify a contrast between his use of various particular tactics (described in my sections A.–F.) which defend a non-subordinationist meaning of ὑποταγή / ὑποτάσσω against the heretics, and an overall strategy which defends the orthodoxy of Gregory's distinctive doctrine of the ἀποκατάστασις πάντων. Gregory knows that this doctrine is controversial and he has various methods of dealing with this.⁵⁵ Here his strategy is somewhat different: he is, I think, using all his powers to "dampen down" or minimise the shock of his eschatology—that is, he is using the theological equivalent of oak-panelling, leather-bound volumes and Bach.

First, Gregory tries to express the doctrine of the ἀποκατάστασις in Trinitarian terms: he makes it seem a parallel to or an outworking of the Nicene doctrine of the Trinity (the key being is his exegesis of the phrase: "Let them be one (as you and I are one)" (see E. above). In other words, the unity-in-diversity of the eschaton parallels the unity-in-diversity of the Trinity.

Secondly, throughout the treatise he stresses the idea of Paul being in Christ, and Christ being (or speaking) in Paul. Consequently, the reader is given the strong impression that Paul's words must be holy; they cannot be heretical. This idea is reinforced by the recurrent motif of Paul the initiate of holy mysteries—which also implies that the doctrine is mysterious in the sense of not immediately obvious, it is apparent only to the initiated.

Thirdly, in case his audience is in doubt about Gregory's exegesis of Paul, he tries to show that Paul argues his case logically, using technical language to do with logical argumentation (section B.). In addition, Gregory uses technical grammatical arguments to show that although Paul uses some words with two meanings, his stretching of language is within bounds (D. and F.). Further, Gregory argues, although Paul does not look at the obvious meaning of some words, this is a good thing because heretics do take the obvious—but wrong—meaning.⁵⁶ Here Gregory picks up a theme which had already been long-established in earlier Christian apologetics, that is, he is aligning himself with

⁵⁵ Sometimes apparently distancing himself from the doctrine, e.g. *Vit. Moys.* II (GNO VII/1, 57,8–58,3 Musurillo).

⁵⁶ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 25,15 Downing).

a tradition of polemic against Jews and heretics which was based on the accusation that they read Scripture too literally.

Fourthly, Gregory inserts the idea of the ἀποκατάστασις into a treatise which plays with Pauline themes on several levels. One could say that Gregory's exegesis of 1 Corinthians is wrong in rather an uninteresting sense, but right in a more interesting sense. That is, Gregory is wrong in claiming that Paul was a universalist. He was wrong too in his implied claim that Paul used the word ὑποτάσσω in a careful way which was coherent with Nicene orthodoxy. On the other hand, Gregory was right to argue that the skopos of 1Cor 15 is the defeat of evil, the submission of cosmos to God, and the promise of the resurrection. Gregory is right to draw out the themes of Paul's belief that he is "in Christ" and Christ is "in him." He is right to notice Paul's opposition of freedom and slavery (which is evident both in Gregory's discussion of ὑποτάσσω—Christ is not enslaved—and his explanation of Paul's exegesis, which is not enslaved to the literal meanings of words.)

These things, then, are Gregory's "oak-panelling": his insertion of eschatology into a whole nexus of Pauline ideas; his stress on Paul's holiness and orthodoxy "in Christ;" his justification of his exegesis of Paul in technical terms, and the way he binds the idea of the ἀποκατάστασις into arguments for the neo-Nicene doctrine of the Trinity.

My interpretation, therefore, assumes that although Gregory's treatise is rejecting Eunomian and Marcellan opponents it is probably not intended for an audience of those opponents: Gregory is not trying to defeat those opponents, but is rather seeking to define his own position among his neo-Nicene peers as thoroughly orthodox. By trying to associate the idea of the ἀποκατάστασις with neo-Nicene orthodoxy he is not trying not so much to hide it, as to reduce the shock of what he knows to be controversial.

We are used to thinking about late antique rhetoric in particular ways. Older generations were accustomed to view it as in decline: derivative, shallow, empty of new content, obsessed with effect and full of distracting decoration (in other words, the equivalent of *Yes Prime Minister's* "high-energy yellow wallpaper" and Stravinsky).⁵⁷ More recent scholarship on late antique rhetoric is now revising this opinion and in particular is seeking to re-examine the complex rela-

⁵⁷ An opinion reported (with disapproval) by e.g. Averil Cameron: *Christianity and the Rhetoric of Empire* (Berkeley: University of California Press, 1991), 29.

tionships between such concepts as novelty, tradition and imitation. Such studies stress the creativeness and self-awareness of the late antique rhetoricians, however, as Malcolm Heath points out, there is still somewhat of a tendency to stress the brilliant effect rather than the content of rhetoric.⁵⁸ Heath himself has argued that in order to redress the balance, one now needs “to focus less on sophists, more on rhetors”—that is to understand that “rhetoric in later antiquity was concerned fundamentally and above all with teaching students how to devise arguments and articulate them in a persuasive way”.⁵⁹ Such practical aims were achieved by detailed attention to structure, argument and the meanings of words. This kind of rhetoric was related to the writings of philosophers and to the commentary-traditions.

How does this relate to *In illud: Tunc et ipse filius*? I suggest that the old, negative, assessment of late antique rhetoric encouraged theologians and historians of dogma to reject its profound influence on the fathers. Assessments of rhetoric as display, on the other hand, have predisposed readers of Christian writings to look for the influence of rhetoric in such things as ornament, and ecphrasis—mere decorations, as it were. Or they have encouraged the argument that Christian rhetors espoused a pure, simple, style in reaction against such sophists. A more accurate assessment of late antique rhetoric’s effect on Christianity might want to look for its effect in other ways. Here I have tried to show that—far from ornamenting his treatise to disguise a vacuum, Gregory of Nyssa has used every technique of argument and structure that he can to bolster the idea that universal salvation is a traditional, Scriptural, Pauline, Godly doctrine. If he were reading this treatise to us today, his opening music would be Bach.

⁵⁸ Malcolm Heath: *Menander: A rhetor in context* (Oxford: Oxford University Press, 2004), xiv.

⁵⁹ Heath: *Menander* (see note 58), xiii.

INTERPRETATION AND ARGUMENTATION IN *IN ILLUD:* *TUNC ET IPSE FILIUS*

JUDIT D. ΤÓTH

1. *Introduction*

In the fairly extensive and diverse lifework of Saint Gregory of Nyssa, there is a lesser-known treatise which, despite its brevity, has an important role concerning the 4th-century relationship and disputes between orthodoxy and heterodoxy and, not in the least, in understanding the teaching of ἀποκατάστασις represented by Gregory. The writing known as *In illud: Tunc et ipse filius*, which reiterates in its unusually long title¹ almost verbatim the words used in 15:28 of Saint Paul's First Epistle to the Corinthians,² undertakes an exegesis of exactly that biblical passage.

The unity and authenticity of the treatise classified among Opera dogmatica minora in the critical edition of Gregory's works were questioned for quite a while, and their final confirmation and acceptance

¹ Γρηγορίου ἐπισκόπου Νύσσης εἰς τὸ τότε καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγέσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα. The text is quoted from: *Gregorii Nysseni In illud: Tunc et ipse filius*, ed. Joseph K. Downing. *Gregorii Nysseni Opera* III/2 (Leiden: Brill, 1987), 3–28; cf. PG 44, 1304–1325. The English text which is cited in the translation identified below: Casimir MacCambley: “When (the Father) Will Subject All Things to (the Son), Then (the Son) Himself Will Be Subjected to Him (the Father) Who Subjects All Things to Him (the Son)—A Treatise on First Corinthians 15,28 by Saint Gregory of Nyssa,” *The Greek Orthodox Theological Review* 28 (1983), 1–25.

² 1Cor 15:28: Ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα, τότε [καὶ] αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγέσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ᾗ ὁ θεὸς [τὰ] πάντα ἐν πᾶσιν (“When all things are subjected to him, then the Son himself will also be subjected to him who put all things under him, that God may be all in all.”). Chapter 15 of the First Epistle of Paul to the Corinthians, especially verses 24–28, occupied a very distinguished position in the history of exegesis in books on the Scripture all through the Early Christianity, mainly among the Eastern Fathers. Cf. Eckhard Schenel: *Herrschaft und Unterwerfung Christi: 1. Korinther 15,24–28 in Exegese und Theologie der Väter bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts*. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 12 (Tübingen: Mohr, 1971), especially 183–200.204 with reference to Gregory. See more on this: Joseph T. Lienhard: “The exegesis of 1Cor 15,24–28 from Marcellus of Ancyra to Theodoret of Cyrus,” *Vigiliae Christianae* 37 (1983), 340–359.

occurred only after the publication of Downing's edition.³ However, there is no unanimous consensus concerning the actual date of producing the work.⁴ As far as I am concerned, I would rather consider the earlier dating more acceptable, primarily, on the basis of the arguments of Johannes Zachhuber,⁵ and would thus also regard the year 381 to be the correct date. The earlier date would also be supported by the fact that the problems of interpreting the Pauline verse for Gregory appeared as part and parcel of the Eunomian controversy.⁶ Paul's wording, especially the part "then the Son himself will also be subjected to him who put all things under him," became an important textual locus in the hands of the heretics during the Trinitarian con-

³ See Joseph K. Downing: "Praefatio," in: *Gregorii Nysseni Opera dogmatica minora*, vol. 2, ediderunt Joseph K. Downing, Jacobus A. McDonough, et Hadwiga Hörner. *Gregorii Nysseni Opera III/2* (Leiden: Brill, 1987), (x-li) xxxix-li. I did not have a chance to consult Downing's dissertation dated 1947. For a summary of it, see: "Summary of Joseph Kenneth Downing: The treatise of Gregory of Nyssa 'In Illud: Tunc et Ipse Filius': A critical text with prolegomena," *Harvard Studies in Classical Philology* 58 (1948), 221–223. Cf. also Ilaria Ramelli: "Christian Soteriology and Christian Platonism: Origen, Gregory of Nyssa, and the Biblical and Philosophical Basis of the Doctrine of Apokatastasis," *Vigiliae Christianae* 61 (2007), (313–356) 328. Elena Cavalcanti: "Interpretazioni di 1Cor 15,24.28 in Gregorio di Nissa," in: *Origene e l' Alessandrinismo Cappadoce (III–IV secolo)*, ed. by Mario Girardi and Marcello Marin. Quaderni di "Vetera Christianorum" 28 (Bari: Edipuglia, 2002), (139–169) 141.

⁴ Opinions in the relevant critical literature vary between 381 and 393. For example, J. Daniélou prefers the years 383/384 (cf. Jean Daniélou: "La chronologie des œuvres de Grégoire de Nysse," *Studia Patristica* 7 [1966], [159–169] 163), while Downing would assume the earlier date of 383 (cf. Downing: "Praefatio" [see note 3], xx–xxii), and others still would think in terms of 385 or later, like Ramelli's estimate falls between 385 and 393, cf. Ramelli: "Christian Soteriology and Christian Platonism" (see note 3), 328. Cf. Reinhard M. Hübner: *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa: Untersuchungen zum Ursprung der "Physischen" Erlösungslehre*. *Philosophia Patrum* 2 (Leiden: Brill, 1974), 30–33.

⁵ Johannes Zachhuber: *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*. Supplements to *Vigiliae Christianae* 46 (Leiden: Brill, 2000), mainly 204–212. It is chiefly in Zachhuber's argumentation that one of Gregory's remarks from the first book of *Contra Eunomium* is given a prominent role, namely, that a more profound examination of 1Cor 15:28 should not be amiss (*Eun.* I 198 [GNO I, 83,13f. Jaeger]), cf. Zachhuber: *Human Nature in Gregory of Nyssa* (see note 5), 205. Cf. also Cavalcanti: "Interpretazioni di 1Cor 15,24.28 in Gregorio di Nissa" (see note 3), 144.

⁶ Cf. *Eun.* I 191–196 (GNO I, 82,19–84,9 Jaeger) and *Ref. Eun.* 198–201 (GNO II, 396,1–397,20 Jaeger) and also Downing: "Praefatio" (see note 3), xlv–xlix. See also Zachhuber: *Human Nature in Gregory of Nyssa* (see note 5), 207. According to Casimir MacCambley, at the time of writing the treatise, Gregory stayed in the town of Sebaste as a visitor of the diocese of Pontos, and this is where he stood up against the charges of the Son's subjection, cf. MacCambley: "When (the Father) Will Subject All Things to (the Son)" (see note 1), 3.

troversies to prove that the Son was not consubstantial (ὁμοούσιος) with the Father.⁷ In the related critical literature, there is a consensus concerning how Gregory's intention with this treatise was to demonstrate that 1Cor 15:28 is not an evidence of the ontological inferiority of the Son to the Father, as it was present in the Arian and Eunomian interpretation.

Although Gregory's treatise played an important part in the debates on the Holy Trinity, the studies that I know with a focus on examining and analyzing the treatise mainly discussed the doctrine of ἀποκατάστασις in the explanation of the verse (1Cor 15:28) by Gregory through paying attention to the interpretation of the end of the Pauline passage ("that God may be all in all" [ἵνα ᾗ ὁ θεὸς [τὰ] πάντα ἐν πασίν]). Johannes Zachhuber⁸ and Morwenna Ludlow⁹ took an approach to the treatise from the aspect of Gregory's soteriology, by bringing the Gregorian teaching of universal salvation into focus and concentrating on the relationships between this and universal human nature. Elena Cavalcanti¹⁰ presented the treatise in a context of Gregory's anti-heretical works, from the horizon of historical exegesis. Ilaria Ramelli¹¹ investigated the theological and philosophical arguments of the doctrine of ἀποκατάστασις—partly in *In illud: Tunc et ipse filius*—in such a fashion that put considerable emphasis on the New Testament foundations and the Origenist impact in the discourse of Gregory.

A common feature of the works listed above is that they place the emphasis primarily on the theological and philosophical argumentation of Gregory. They do this quite legitimately, as the Cappadocian Father also draws his chief arguments in the majority of the cases from the Scriptures, which he then interprets further and "fills out" with the categories and concepts of the philosophical tradition. The research carried out so far has paid relatively little attention to the rhetorical instruments and strategy of the treatise and their correspondences

⁷ For the Arian and Eunomian subordinationist interpretation of the verse, see Theodoret of Cyrus, *Interpretatio primae epistulae ad Corinthios* (PG 82, 357–362). Cf. the fourth theological speech of Gregory of Nazianzus, *Oratio* 30,4.6 = *Oratio theologica* 4 (SC 250, 230f.238 Gallay).

⁸ Cf. Zachhuber: *Human Nature in Gregory of Nyssa* (see note 5), mainly 204–212.

⁹ Morwenna Ludlow: *Universal Salvation: Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner* (Oxford: Oxford University Press, 2000), *passim*.

¹⁰ Cf. Cavalcanti: "Interpretazioni di 1Cor 15,24.28 in Gregorio di Nissa" (see note 3), mainly 156–169, in the context of *Refutatio Confessionis Eunomii* and *Adversus Arium et Sabellium*.

¹¹ Cf. Ramelli: "Christian Soteriology and Christian Platonism" (see note 3), 325–338.

with the basic principles of hermeneutics. In my presentation, I will concentrate on these aspects and discuss primarily what sort of rhetorical instruments, or rather, rhetorical strategies (exegetical methods) as argumentation displays in the interpretation of 1Cor 15:28, and how he solves the apparent contradiction between the subjection of the Son and His consubstantiality with the Father. By examining the exegesis of the passage by Gregory I will try to grasp his train of thought and the essence of his exegetical method (the ultimate hermeneutical basis for which is faith itself), which will reveal what is actually at stake in the treatise: the defence of the orthodox theological content.

2. Rhetorical Instruments and Strategies in *In illud: Tunc et ipse filius*

As has been indicated above, Gregory devotes this treatise in its entirety to the interpretation of 1Cor 15:28, i.e., to the exegetical problem raised by the Pauline passage: namely, to the issue of subjection (ὑποταγή).¹² Gregory's guiding principle and the basis or the starting point for his argumentative strategy is that Paul's teaching is characterized by "brilliance and purity" (λαμπηδόνα καὶ καθαριότητα),¹³ for he, as an initiated person, received his teachings straight from the Word incarnated.¹⁴

Gregory's writing has traditionally been regarded as a treatise (a tract). However, when examining the discursive framework of the writing, we cannot help noticing that the rhetorical situation (with which we are actually not familiar) necessitates the use of the instruments of speech. In addition, the close of the tract, when Gregory asks to be informed "by writing" (διὰ τοῦ γράμματος) concerning the deficiencies of his work,¹⁵ suggests that this could be an essay written in

¹² Cf. Hübner: *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa* (see note 4), 34f.

¹³ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 3,9–11 Downing): Πρὸ πάντων δὲ οἶμαι δεῖν τοῖς τοῦ ἁγίου Παύλου δόγμασι πᾶσαν προσμαρτυρεῖν λαμπηδόνα καὶ καθαριότητα.

¹⁴ Cf. *Tunc et ipse* (GNO III/2, 3,5–15 Downing). It can be frequently observed in Gregory's writings that the first step (or starting point) in the line of argumentation is a declaration of the inspirationism of the scriptural passage interpreted, which is ensured in this case by the initiated status of Paul.

¹⁵ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 28,18–22 Downing): Εἰ δέ τι καὶ λείπειν σοι φαίνοιτο, δεξόμεθα ἐν προθυμίᾳ τὴν τοῦ λείποντος ἀναπλήρωσιν, εἴπερ ἡμῖν παρὰ σοῦ τε γνωρισθεῖη διὰ τοῦ γράμματος καὶ παρὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος φανερωθεῖη διὰ τῶν εὐχῶν ἡμῶν ἢ τῶν κρυφίων φανέρωσις.

the form of an epistle. The ones addressed in the quasi speech or letter are not his opponents, whose views he would wish to refute, but his Christian fellow-believers, whom he intends to supply with arguments in order to strengthen them.¹⁶ In Gregory's tract, the tension between the systematically argumentative style of discourse prescribed by the genre of a treatise and the debating voice required by the polemical situation can be felt all the way through the piece.

The fundamental goal of Gregory, as it is put in the prologue, is a close scrutiny of the meaning of "subjection" (ὑποταγή), for certain "evil frauds"¹⁷ interpreted the words of Paul as if they denoted the servile humility of the Only-Begotten [Son] of God (μονογενὴς θεός).¹⁸ As I have mentioned above, the hermeneutical starting point for the bishop of Nyssa is that Paul's teaching, as that of an initiated person, is characterized by "brilliance and purity" (λαμπρότητα καὶ καθαριότητα). Thus, the aim is not simply to make it possible for the truth to surface, or the "veil to be lifted" but rather to purify the already declared and published truth through the proper interpretation.¹⁹ This starting point makes it possible, and even necessary, to explore the spiritual sense of the Scriptural location which, beyond the theological and philosophical arguments, also provides a significant role for the linguistic-rhetorical means, too. In this second passage of the introduction, a basic statement or almost "thesis" is included about the necessity of a thorough examination of the "sentence" (λόγος). An "illustration" of this the next section²⁰ will be an analysis of the word ὑποταγή.²¹

¹⁶ For example, as early as at the starting point of his interpretation, he calls the attention of his readers ("listeners") to the assessment of the meanings of the word "subjection" (ὑποταγή) as a method for debate, cf. *Tunc et ipse* (GNO III/2, 5,9–12 Downing).

¹⁷ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 4,1f. Downing): Ἐπειδὴ δὲ οἱ πονηροὶ κάπηλοι ἀδόκιμον ἐπιχειροῦσι ποιεῖν τὸ θεῖον ἀργύριον. This is an allusion to the circumstances of writing *In illud: Tunc et ipse filius*.

¹⁸ Cf. *Tunc et ipse* (GNO III/2, 4,1–14 Downing).

¹⁹ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 4,10–14 Downing): Τούτου χάριν ἀναγκαῖον ἐφάνη δι' ἐπιμελείας ἐξετάσαι τὸν περὶ τούτου λόγον, ὥστε δεῖξαι καθαρὸν ὡς ἀληθῶς τὸ ἀποστολικὸν ἀργύριον πάσης ρυπαρᾶς τε καὶ αἰρετικῆς ἐννοίας κεχωρισμένον καὶ ἀνεπίμικτον. Cf. Cavalcanti: "Interpretazioni di 1Cor 15,24.28 in Gregorio di Nissa" (see note 3), 156.

²⁰ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 4,15–6,10 Downing).

²¹ The expression "such a saying or word" (*Tunc et ipse* [GNO III/2, 4,16 Downing]: τὴν τοιαύτην φωνήν) "refers out of" the text to the situation before the treatise and, on the basis of this, presents the exegetical problem as a familiar one.

Gregory's basic rhetorical strategy (exegetical method) in the treatise is not the direct, *expressis verbis*, declaration of the consubstantiality of the Father and the Son²² but the correct theological interpretation of the word ὑποταγή and, thus, the indirect demonstration of consubstantiality. As a consequence, the starting point in his line of arguments is supposed to communicate to the addressees of the treatise that the right one out of the "many meanings" (πολύσημον οὐσάν)²³ of a given word is always dependent on the specific context it is used in, as meanings are prone to get transformed in various functions. It is the meaning thus recognized and described that ought to become the starting point for interpretation. Gregory himself made important statements at several other places concerning the language of both God and man,²⁴ and his related assumptions were made exactly in the polemic context that was created by the debates first between Eunomius and St. Basil and then between Eunomius and Gregory.²⁵ The exegetical criterion for differentiating between the various senses of the Scriptures, applied by Gregory at the beginning of the tract, had been present in the works of Origen and Basil, too.²⁶

At the beginning of his tract, Gregory examines the meanings of the word ὑποταγή only in the scriptural usage (ἐν τῇ χρήσει τῆς ἀγίας γραφῆς)²⁷ and finds six such meanings: the subjection of slaves to their masters; the subjection of irrational creatures to rational beings (men) by God (Ps 8:8 LXX); the subjection of captives in battle (Ps 46:4 LXX);

²² Although he quotes almost verbatim John 17:22f. (*Tunc et ipse* [GNO III/2, 22,18f. Downing]), the Father and the Son (and the Holy Spirit, in addition the body of Christ), interpreting unit by unit the passage from John: *Tunc et ipse* (GNO III/2, 21,22–22,16; mainly 22,12–14 Downing), then *Tunc et ipse* (GNO III/2, 22,17–23,18 Downing). All this also proves for Gregory that, from the unity of the Son with the Father, follows the unity of man, as united with the Son, with God.

²³ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 4,16 Downing).

²⁴ Cf. *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II: An English Version with Supporting Studies: Proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olmouc, September 15–18, 2004)*, ed. by Lenka Karfiková, Scot Douglass, and Johannes Zachhuber. Supplements to Vigiliae Christianae 82 (Leiden: Brill, 2007). (So far I have not had a chance to consult the material published.) Cf. also Alden A. Mosshammer: "Disclosing but not Disclosed: Gregory of Nyssa as Deconstructionist," in: *Studien zu Gregor von Nyssa und der Christlichen Spätantike*, ed. by Hubertus R. Drobner and Christoph Klock. Supplements to Vigiliae Christianae 12 (Leiden: Brill, 1990), 99–123.

²⁵ Cf. Richard P. Vaggione: *Eunomius: The Extant Works*. Oxford early Christian Texts (Oxford: Clarendon Press, 1987), *passim*.

²⁶ Cavalcanti: "Interpretazioni di 1 Cor 15,24.28 in Gregorio di Nissa" (see note 3), 156.

²⁷ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 4,15 Downing).

the subjection of foreigners (Ps 59:10 LXX); the voluntary subjection of the soul itself to God (Ps 61:2 LXX) and, finally, the last one with the meaning of the location examined, i.e., the meaning of 1Cor 15:28. Among the meanings listed, the first four cannot refer to the Son, the Only-Begotten God (as these illustrate the aspects of human power and laws, or those of human nature), while the last one seems to be the starting point for the interpretation itself, so it may not interpret itself. Thus, we are left with only one “applicable” meaning: the voluntary subjection of the soul (that is, the human being) itself to God (Ps 61:2 LXX), the objective of which is salvation, as this is made clear for Gregory by another passage in Psalms (Ps 49:2 LXX).

Since the meanings of the scriptural verses cited cannot be applied to the Pauline passage, with one exception, and, therefore, have to be discarded in this case, Gregory arrives at the conclusion that the passage does not state the subjection of the Son.²⁸ In the line of arguments constructed upon the many meanings of the word ὑποταγή—through which he already foreshadows his final conclusion about subjection as salvation—Gregory introduces one of his most important arguments: the unchangeable nature of God may not be subjected to anything whatsoever.²⁹

Having arrived at the conclusion from the examination of the meanings of the word ὑποταγή that the Pauline passage does not state the subjection of the Son,³⁰ Gregory faces the question of what meaning can be then given to the word.³¹ It seems as if it occurred to Gregory in hindsight to mention among the scriptural arguments Luke 2:51, where the obedience (“subjection”) of the infant Jesus to his parents is discussed. However, this obedience lasts only until Jesus reaches the age of twelve, when he pronounces his real Father to be his father and, at the wedding at Cana, Jesus does not seem to respect the parental power of his mother any more either (John 2:4). The passage from Luke mentioned apparently by chance confirms what the previous paragraph said, that subjection is related to the mutability of human

²⁸ According to Gregory, the Son does not need this even for his own salvation. Cf. *Tunc et ipse* (GNO III/2, 7,1–4 Downing): Ἀλλ’ οὐδὲ κατὰ τὸν τῆς σωτηρίας σκοπὸν εἶποι τις ἂν τὸν μονογενῆ θεὸν τῷ πατρὶ ὑποτάσσεσθαι, ὥς διὰ τούτου καθ’ ὁμοιότητα τῶν ἀνθρώπων τὴν σωτηρίαν ἑαυτῷ παρὰ τοῦ θεοῦ πραγματεύεσθαι.

²⁹ Cf. *Tunc et ipse* (GNO III/2, 7,4–14 Downing).

³⁰ Cf. *Tunc et ipse* (GNO III/2, 6,11–7,3 Downing).

³¹ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 7,15f. Downing): Ποῖον τοίνυν εὐλόγως φήσουσιν ἐπ’ αὐτοῦ κυρίως νοεῖν τὸ τῆς ὑποταγῆς σημαινόμενον;

nature. Perhaps more important by it becomes part of the entire argumentation of the treatise through the fact that Gregory presents the passage from Luke as the basis of an analogy, or rather, an antithetical parallel, in which human nature is contrasted to divine nature and interpreted at a later stage of the treatise as universal, which will evolve into a key component of interpreting and understanding the Pauline verse.

As a person similar to us in all respects and assuming the fullness of human nature with the exception of sin, Jesus is expected to display a degree of childlike obedience, at least, up to a certain age. The fact though that he was obedient and then was not obedient seems to be an indication of a transformation resulting from human nature related to the changes in bodily life.³² However, in the case of the Son, the Only-Begotten God, possessing the unchangeable divine nature, there is no point in assuming obedience in the sense of subjection, as there can be no transformation resulting from an unchangeable nature. The immutable nature excludes the possibility of the Son's submission since, if the Son undertook to be subjected, his nature would not be immutable, or divine.³³

The conclusion that can be drawn from the antithetical parallel leads Gregory's interpreting attention to another word of Paul's verse in 1Cor 15:28, as the apostle discusses not the subjection of the Son present from the beginning, but the one that occurs at the time of restoration. Thus, the focus switches to the interpretation of the time adverb "then" (τότε), that is to say, a new statement is made as the conclusion of the interpretation related to the passage from Luke: the Son is subjected not from the beginning, but will be subjected at the fulfilment of time.³⁴

Gregory's method basically remains the same: in examining the meanings of words, he has paid special attention to the analysis of the context, to how the context provides the real meaning, and this is what he does concerning the words about the future, too. Nevertheless, he cannot help admitting that the occurrence of a later event could only

³² Cf. *Tunc et ipse* (GNO III/2, 8,1–26 Downing).

³³ Cf. *Tunc et ipse* (GNO III/2, 9,1–24 Downing).

³⁴ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 9,8–11 Downing): Οὐ γὰρ ὡς αἰὲ ὑποτεταγμένου τοῦ υἱοῦ φησιν ὁ ἀπόστολος, ἀλλ' ὡς πρὸς τῷ τέλει τῆς τοῦ παντὸς συμπληρώσεως μέλλοντος ὑποτάσσεσθαι. Cf. *Tunc et ipse* (GNO III/2, 10,1f. Downing): Ἀλλὰ μὴν φησιν ὁ ἀπόστολος τότε ὑποταγίσεσθαι τῷ θεῷ καὶ πατρὶ τὸν υἱόν, οὐχὶ νῦν ὑποτετάχθαι.

be the property of a changeable nature, so he needs to keep looking for further arguments to prove that the “subjection of the Son” does not in fact mean the ontological inferiority of the Son. The question then is whether, depending on the context of the word “then” (τότε), the word ὑποταγή will have a different meaning: “What then is it?”³⁵ Although, in this case—as Cavalcanti points out—the topic under scrutiny is no longer an ontological one about divine nature but rather an eschatological one concerning the salvation of the human race.³⁶

At this stage of the treatise, the bishop of Nyssa involves the entire text of 1Cor 15 in the line of argumentation (but mainly 1Cor 15:35–49 and 15:12–17), i.e., the doctrine of resurrection, in order to expound his own claim³⁷ in such a way that, when citing the Pauline verses, he endeavours at first to shed light on the intention of Paul itself (the meaning of the divine revelation). The mention of the duality of earthly and heavenly man will be important first (1Cor 15:35–49)³⁸ in connection with the doctrine about resurrection and later³⁹ in connection with the idea of alienation from evil. In the second example (1Cor 15:12–17), Gregory recognizes two basic principles which, according to him, Paul gives as final conclusions and which would culminate in verse 28: “If there is no resurrection of the dead, then not even Christ has been raised. And if Christ has not been raised, our preaching is useless and so is your faith.” (1Cor 15:13f.) and “And if Christ has not been raised, your faith is futile; you are still in your sins.”

³⁵ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 10,5 Downing): Τίς οὖν ὁ λόγος; To quote Lienhard: Gregory finds the key to the interpretation of the Son’s subjection in the future tense form ὑποταγήσεται (1Cor 15:28). See Lienhard: “The exegesis of 1Cor 15,24–28 from Marcellus of Ancyra to Theodoret of Cyrus” (see note 2), 349.

³⁶ Cf. Cavalcanti: “Interpretazioni di 1Cor 15,24.28 in Gregorio di Nissa” (see note 3), 156.

³⁷ Cf. *Tunc et ipse* (GNO III/2, 10,6–13,16 Downing). My paper contains references only to the more important quotations from and allusions to the Scripture. For the Biblical reminiscences of the treatise, see the notes of the critical edition of the text by Downing: *Gregorii Nysseni In illud: Tunc et ipse filius* (see note 1), 3–28; cf. *Ramelli*: “Christian Soteriology and Christian Platonism” (see note 3).

³⁸ Cf. *Tunc et ipse* (GNO III/2, 10,10–12,4 Downing).

³⁹ Cf. *Tunc et ipse* (GNO III/2, 13,17–16,23 Downing).

(1Cor 15:17).⁴⁰ This is the knowledge that must be leading us,⁴¹ and the knowledge that is the result of redemption.⁴²

Following the exegesis of the Pauline passage, Gregory also makes his own statement, namely, that Christ's resurrection means the resurrection of all of us, since proving the particular to be true is tantamount to proving the universal to be true, too:

If the proposition that Christ is risen from the dead is true, then it necessarily follows that this connection spoken of is true, that there is a resurrection of the dead. For by a particular demonstration the universal is presented at the same time.⁴³

Gregory goes on to interpret the resurrection of Christ as the most important argument from Scripture concerning the resurrection of man with the help of the rhetorical figure of *pars pro toto*, not in total independence from the hermeneutics of the age, which preferred to use rhetorical instruments, especially synecdoches.⁴⁴ On the basis of the rhetorical principle of *pars pro toto*, the resurrection of Christ will become the evidence of resurrection itself on the one hand, and the resurrection of all people on the other hand.⁴⁵ Gregory connects this principle to the syllogism (συλλογιστικῶς) accredited to Paul.⁴⁶

Gregory continues to elucidate Paul's argument on the resurrection of Christ with two relatively longer explanations: the alienation from evil started with the imitation of Christ, the "first fruits"⁴⁷ and, at the final elimination of evil, God will be all in all.⁴⁸

Christ assumed human nature and, as "kind of first fruits of the common dough", the man in Christ was born, in whom—as he was

⁴⁰ Cf. *Tunc et ipse* (GNO III/2, 12,8–13,16 Downing).

⁴¹ Cf. Cavalcanti: "Interpretazioni di 1Cor 15,24.28 in Gregorio di Nissa" (see note 3), 157.

⁴² Cf. *Tunc et ipse* (GNO III/2, 23,15–18 Downing). Cf. Ludlow: *Universal Salvation* (see note 9), 102.

⁴³ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 12,13–17 Downing): Τῆς γὰρ προτάσεως ἀληθοῦς οὐσης ὅτι Χριστὸς ἐκ νεκρῶν ἐγήγερται, καὶ τὸ συνημμένον τούτῳ πάντως ἀληθὲς εἶναι χρή· τὸ νεκρῶν εἶναι ἀνάστασιν· τῇ γὰρ μερικῇ ἀποδείξει καὶ τὸ καθόλου συναποδείκνυται.

⁴⁴ Examples for this can be seen in the western branch of patristics in the hermeneutics of Tyconius (*Liber regularum*) or Augustine (*De doctrina christiana*).

⁴⁵ Cf. *Tunc et ipse* (GNO III/2, 12,5–13,9 Downing).

⁴⁶ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 13,5f. Downing): Οὕτω τοίνυν αὐτοὺς συλλογιστικῶς πρὸς τὴν παραδοχὴν τοῦ δόγματος συναναγκάσας ἐκ τοῦ εἰπεῖν ὅτι [...].

⁴⁷ Cf. *Tunc et ipse* (GNO III/2, 13,17–16,23 Downing).

⁴⁸ Cf. *Tunc et ipse* (GNO III/2, 17,1–18,23 Downing).

void of sin—evil and death that stems from sin were destroyed.⁴⁹ The beginning of the annihilation of evil and destruction of death is exactly Christ himself, whose imitation (μίμησις) as that of “first fruits” will result in the alienation of man from evil. Through this, man will constitute one and the same body with Christ and this purified body will be subjected to God. “Subjection to God is complete alienation from evil”,⁵⁰ as Gregory puts it.

Thus, the subjection of the Son is supposed to take place through us, people, while the reign of Christ will also last until the complete extinction of evil.⁵¹ At that point, Christ “delivers the kingdom to God the father”, which is interpreted by Gregory as Christ leading all people to God. Gregory construes subjection in a moral-mystical sense: the imitation of Christ leads to a unification with Him, and the complete submission to God will occur when the submission to evil has come to an end. This means that Gregory understands the subjection of the Son as a positive event that concerns the eventual restoration of all.⁵²

Gregory of Nyssa makes it quite clear that evil did not yet exist at the time of creation,⁵³ and that it will be destroyed in eschaton.⁵⁴ God, who is the perfect being and perfectly good, is completely above and beyond evil. It seems evident that Gregory connects the doctrine at the beginning of his train of thought—the resurrection of Christ is the resurrection of all people—with the doctrine about the annihilation of all evil, which means that he links the mystery authored by Paul with the idea of the restoration of all. At the time of the destruction of evil and sin, together with the annihilation of the arch enemy, i.e., death, “God will be all in all”, in which statement Gregory himself also

⁴⁹ Cf. *Tunc et ipse* (GNO III/2, 14,10 Downing).

⁵⁰ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 16,12f. Downing): Θεοῦ δὲ ὑποταγὴ ἐστὶν ἡ παντελὴς τοῦ κακοῦ ἀλλοτρίωσις. Cf. Zachhuber: *Human Nature in Gregory of Nyssa* (see note 5), 208.

⁵¹ In the interpretation of this, Gregory attaches great importance to the problematic expression of “until” (ἄχρι οὗ) in 1Cor 15:25 (“for he must reign until he has put all his enemies under his feet” / δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεῦειν ἄχρι οὗ θῇ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ).

⁵² Cf. Cavalcanti: “Interpretazioni di 1Cor 15,24.28 in Gregorio di Nissa” (see note 3), 158.

⁵³ For the concept of evil as understood by Gregory, see mainly Alden A. Moshammer: “Non-Being and Evil in Gregory of Nyssa,” *Vigiliae Christianae* 44 (1990), 136–167.

⁵⁴ Cf. *Tunc et ipse* (GNO III/2, 13,22–14,7 Downing). See also Ludlow: *Universal Salvation* (see note 9), 86–88.

saw the justification of the universality of apokatastasis—and that of redemption.⁵⁵

In this central section of his treatise, Gregory decides to deploy an interesting and baffling rhetorical strategy. He does not quote the words of Paul first, then adds his interpretations to these, for, in this case—I believe—he would leave the opportunity open for others to refute his conclusions. Just the contrary: his own statements—of the interpretation of Paul’s words—are followed by passages quoted from Paul. In this way, he is using the words of the apostle himself to confirm, or authenticate, if you will, what he has to say; thus cutting off any further opportunities whatsoever for debate. In addition, what he quotes from Paul is, in a lot of cases, already his interpretation which, as a matter of course, is not in contradiction with the teachings of the apostle.

The final conclusion of the longer section mentioned above⁵⁶ is that the subjection of the Son then, i.e., at the final reintegration, will, in fact, mean the subjection of the body of the Son.⁵⁷ Now, this conclusion is at the same time the starting point of another train of thought, concerning what we are supposed to mean by the body of Christ. The body of the Son is nothing other than the Church which, in fact, is the whole of mankind.⁵⁸ The most important “illustration” or scriptural argument for this is Phil 2:9–11, on the basis of which Gregory discusses what happens “then when every creature has become one body”.⁵⁹ The body will be the entire creation which will be constituted in a way that every rational creature will be united to Him through their obedience to Christ. This will result in a perfect harmony with Christ and, then, Christ himself will subject this body to the Father.⁶⁰ The subjection of the Son is basically the subjection of the whole of

⁵⁵ According to von Balthasar, the universality of redemption has scriptural roots in the thinking of the Cappadocian Father, but the chief argument for Gregory still remains the universality of human nature: Hans U. von Balthasar: *Presence and Thought: Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa* (San Francisco: Ignatius Press, 1995), 86.

⁵⁶ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 10,1–18,22 Downing).

⁵⁷ Cf. Hübner: *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa* (see note 4), mainly 35–37.

⁵⁸ For supporting the identification Col 1:24; 1Cor 12:27; Eph 4:13.15f.; Phil 2:11 are used.

⁵⁹ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 20,14f. Downing): τότε πάσης τῆς κτίσεως ἐν σῶμα γενομένης.

⁶⁰ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 18,19–20,17 Downing).

humankind united to Him and constituting His own body. In this way, subjection is presented as the grace delivered by Christ.

It is questionable though to what extent Gregory's idea, i.e., the (re)interpretation of the body as the Church into every creature, and its emphasized presence in subjection, could be an accepted viewpoint⁶¹, since he himself adds the following: "Let not what is said here sound strange to anyone"⁶² and, immediately following this, he identifies the body metonymically with the soul (with human nature). Gregory contends that "As a result, we learn that faith means not being apart from those who are saved. This we learn from the Apostle Paul",⁶³ which shows that, despite all arguments to the contrary, faith (πιστεύειν) will remain the chief hermeneutical principle.

Concerning Gregory's interpretation of how the body (the entire creation) in perfect harmony with Christ will be subjected to God, Cavalcanti states that, in the explanation of the subjection of the Son, Gregory creates a connection between the ontological knowledge accepted about human nature and salvation through Christ.⁶⁴ In this respect, she opines, this treatise raises two main issues: one of liberated humankind as a body, with Christ as its head, and the other one of the means of the realization of salvation.⁶⁵

In the concluding section of the treatise,⁶⁶ Gregory's argumentation reverts to the beginning of the piece, to the relationships between Pauline diction and its interpretation possibilities. At the same time, the argumentation is closely connected to the commentaries elaborated upon in the previous section, too, specifically, to the statement that the subjection to God is the supreme good one can achieve: "The supreme good is subjection to God".⁶⁷ This sort of subjection does not

⁶¹ Zachhuber points out that a similar idea has already surfaced in Pseudo-Athanasius, *De incarnatione et contra Arianos* 20 (PG 26, 1020A–1021A), too, cf. Zachhuber: *Human Nature in Gregory of Nyssa* (see note 5), 207–210. Cf. also Hübner: *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa* (see note 4), 53.288.

⁶² *Tunc et ipse* (GNO III/2, 20,18 Downing): Μηδεὶς δὲ ξενιζέσθω τῷ λεγομένῳ.

⁶³ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 21,2f. Downing): Ἀκολουθῶς τὸ μηδὲν ἕξω τῶν σφζομένων εἶναι πιστεύειν ἐν τῷ μέρει τούτῳ τοῦ ἀποστόλου μανθάνομεν.

⁶⁴ Cf. Cavalcanti: "Interpretazioni di 1Cor 15,24.28 in Gregorio di Nissa" (see note 3), 160.

⁶⁵ Cf. Cavalcanti: "Interpretazioni di 1Cor 15,24.28 in Gregorio di Nissa" (see note 3), 163.

⁶⁶ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 25,1–28,11 Downing).

⁶⁷ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 24,16f. Downing): Ἀγαθὸν δὲ πάντων κεφάλαιον ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐστὶν ὑποταγή.

display a servile nature though, as it means salvation. And this is the point where Gregory returns to the conclusion that he has made at the beginning of the treatise when analyzing the scriptural meanings of the word ὑποταγή,⁶⁸ with the difference that, this time, it is also emphasized that a subjection in such a sense will be the final stage in the history of salvation by the fact that Christ will hand over His kingdom to the Father.⁶⁹

The Origenist idea of salvation, as our subjection to God, proves to be a central concern in *In illud: Tunc et ipse filius*.⁷⁰

3. Conclusion

In his treatise, Gregory of Nyssa confirms the consubstantiality of the Father and the Son by refuting the Arian-Eunomian interpretation of the subjection of the Son. There is nothing surprising either in the classical rhetorical means that he used for this purpose or in the underlying hermeneutical principle (namely, that the ultimate basis for every interpretation is faith).⁷¹ More interesting than these are the rhetorical strategies and exegetical methods used by the Cappadocian Father, because his actual intentions and interests, together with the real significance of his treatise related to the theological content, can be grasped only through these features. Since there is but one single hermeneutical principle put to use in the entire argumentative line of the treatise, which is faith in the revelation, the rhetorical strategy applied by Gregory in the development of the tenets (the theological content) “backed up” with philosophical arguments will have a decisive role.

Upon examining the essence of this strategy, I suppose I can see the following pattern (or train of thought) at work in Gregory’s treatise:

⁶⁸ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 6,8f. Downing): Ἡμῖν ὑποταγῆς ὁ σκοπός ἐστιν ἡ σωτηρία.

⁶⁹ Cf. *Tunc et ipse* (GNO III/2, 27,23–28,3 Downing).

⁷⁰ Cf. *Tunc et ipse* (GNO III/2, 6,7–9 Downing): Τῆς δὲ πρὸς τὸν θεὸν γινομένης ἡμῖν ὑποταγῆς ὁ σκοπός ἐστιν ἡ σωτηρία. Gregory knew Origen quite well, who interpreted Paul’s verse in a very similar fashion in *De principiis* III 5,6f. and *Commentarius in Iohannem* VI 50,260–60,307; cp. Ramelli: “Christian Soteriology and Christian Platonism” (see note 3), 329.

⁷¹ “Faith”, as an hermeneutical principle, is what ultimately connects the mundane and scriptural examples of language use, the rhetorical tools and strategies, the theological and philosophical arguments, providing a chance for the expression of the teaching (dogma).

1.) he pronounces some kind of statement or doctrine, 2.) in order to justify or to prove this statement or tenet, he cites and then interprets the relevant scriptural passages—almost as “illustrations”⁷²—and, next, interprets them, providing an exegesis to them, 3.) finally providing his conclusion which, at the same time, becomes the opening thought (or the basis for it) of the next section. It may be assumed then that the basic method of the Cappadocian Father in arguing incorporates the “authentification” of his teachings based upon the Scripture with the help of scriptural passages themselves. However, what he puts into words in this fashion he regards as the correct notion found through the process of interpretation.⁷³ Finally, the principle that makes each and every one of his statements and doctrines consistent and coherent at the same time is that the common basis for all discourses is faith; there is no chance of understanding without it.

The structure of In illud: Tunc et ipse filius according to its “argumentative strategy”

Introduction: 3,5–15: hermeneutical principle (simultaneously, the basis for the rhetorical strategy)

Part I: 4,1–7,4: subjection (ὑποταγή)

4,1–14: statement: a thorough investigation of the Pauline passage is necessary

4,15–6,10: argumentation (passages in the Scripture and their interpretation): the word-for-word occurrences of ὑποταγή

6,11–7,4: conclusion: the Pauline passage does not state the subjection of the Son from the aspect of the Son: subjection is not a real subjection from the aspect of man: subjection is salvation

⁷² Gregory’s method can be observed in other works of his, too. I have made an attempt to do so in connection with the explication of 1Cor 15:51 in *Op. hom.* 22 (Gregorii Nysseni quae supersunt omnia [...], ed. George H. Forbes [Burntisland: Pitligo Press, 1855], 234–242); Judit D. Tóth: *Test és lélek: Antropológia és értelmezés Nüsszai Szent Gergely műveiben* [English: Body and Soul: Anthropology and Interpretation in the Works of Saint Gregory of Nyssa]. Catena Monográfiák 8 (Budapest: Kairosz Kiadó, 2006), 179f.

⁷³ Cf. *Tunc et ipse* (GNO III/2, 25,11–15 Downing): Οἶδε γὰρ ἡ σοφία τοῦ μεγάλου Παύλου πρὸς τὸ δοκοῦν κεχρησθαι κατ’ ἐξουσίαν τοῖς ῥήμασι, καὶ τῷ ἰδίῳ τῆς διανοίας εἰρμῷ προσαρμόζειν τὰς τῶν ῥημάτων ἐμφάσεις, κἄν πρὸς ἄλλας τινὰς ἐννοίας ἢ συνήθεια τὴν κατάχρησιν τῶν λέξεων φέρῃ. Cf. also *Tunc et ipse* (GNO III/2, 26,3–9 Downing).

Part II: 7,5–9,24: subjection (ὑποταγή) and nature (φύσις)

7,5–14: statement: subjection to God is necessary due to changeable nature

7,15–8,24: argumentation (passage in the Scripture and its interpretation): Luke 2,51

9,1–24: conclusion: the Son is not subjected from the beginning, but will be subjected at the restoration from the aspect of the Son: subjection only derives from His human nature from the aspect of man: subjection is a participation from the benefits

Part III: 10,1–18,23: subjection (ὑποταγή) and resurrection (ἀνάστασις)

10,1–5: statement: the Son will subject Himself then (not now)

10,6–13,16: argumentation (passages in the Scripture and their interpretation): the whole of 1Cor 15 especially verses 35–49 and 16f. (10,10–12,4 and 12,8–13,16)

13,17–16,23: interpretation: alienation from evil

17,1–18,18: interpretation: God will be all in all

18,19–23: conclusion: the subjection of the Son means the submission of the body of the Son

from the aspect of the Son: subjection occurs then (τότε)

from the aspect of man: subjection is alienation (ἀλλοτριώσις) from evil

Part IV: 18,23–24,17: subjection (ὑποταγή) and body (σῶμα)

18,23–20,17: statement (the body of Christ is the Church) and argumentation (passages in the Scripture and their interpretation): Col 1:24; 1Cor 12:27; Eph 4:15f.; Eph 4:13; Phil 2:11

20,18–24: interpretation: the body of Christ is the Church, which metonymically refers to the soul or the entire human nature (the entire creation)

20,25–21,11: interpretation: none will be left out of salvation

21,12–24,16: argumentation (passages in the Scripture and their interpretation): 1Tim 2:5f.; John 17:22f.; John 17:5f.; John 17:23; Gal 2:20

24,16f.: conclusion: subjection to God is the supreme good

from the aspect of the Son: subjection is the subjection of the body (σῶμα) of the Son

from the aspect of man: subjection is supreme good (ἀγαθὸν δὲ πάντων κεφάλαιον)

Part V: 25,1–28,11: subjection (ὑποταγή) and salvation (σωτηρία)

25,1–9: statement: subjection is salvation

25,10–27,18: argumentation (passages in the Scripture and their interpretation): Phil 2,7; 1Cor 9:15; Rom 5:10; 2Cor 5:20

27,19–28,11: the Son hands over all things to God

Conclusion: 28,12–22

I have tried to present all of the above staying as close as possible to Gregory's text, by examining its discursive frames. A further level of depth for my analysis could be gained by placing the treatise in the concept of the history of concepts and influences and by comparing it to the texts⁷⁴ that played a part in producing the ideas listed in *In illud: Tunc et ipse filius*. Thus it would be possible to illustrate how the Cappadocian Father, while drawing on former works—mainly those of Origen—transforms the line of argumentation of those sources.⁷⁵

⁷⁴ Mainly Origen, *De principiis* III 5,6f. (GCS 22, 276–278 Koetschau) and *Commentarius in Iohannem* VI 50,260–60,307 (GCS 10, 159–169 Preuschen). Cf. Lienhard: “The exegesis of 1Cor 15,24–28 from Marcellus of Ancyra to Theodoret of Cyrus” (see note 2), 340.346; Zachhuber: *Human Nature in Gregory of Nyssa* (see note 5), 207–210.

⁷⁵ Cf. Zachhuber: *Human Nature in Gregory of Nyssa* (see note 5), 189.

GREGORY OF NYSSA'S TRINITARIAN THEOLOGY IN
IN ILLUD: TUNC ET IPSE FILIUS. HIS POLEMIC AGAINST
"ARIAN" SUBORDINATIONISM AND THE ΑΠΟΚΑΤΑΣΤΑΣΙΣ

ILARIA RAMELLI

I shall argue that in Gregory of Nyssa's *In Illud: Tunc et ipse filius* the anti-"Arian" polemic against the Son's subordination to the Father is in close relation to the doctrine of ἀποκατάστασις and that Gregory's arguments entirely derive from Origen, probably also passing through thinkers such as Marcellus of Ancyra and Eusebius. Gregory's dependence on Origen moreover confirms that Origen was not the forerunner of "Arianism," as he was depicted in the course of the Origenistic controversy and is still portrayed, but the main inspirer of the Cappadocians, and especially of Nyssen, in what became Trinitarian orthodoxy.¹

Nyssen uses 1Cor 15:28 to support ἀποκατάστασις, especially in *De anima et resurrectione* and, even more, in *In illud: Tunc et ipse filius*.² The latter is devoted to an exegetical and theological reflection on this passage, announcing the eventual submission of all creatures to Christ and of Christ to God, who will be "all in all." This is precisely one of the main biblical passages with which Origen buttressed his doctrine of ἀποκατάστασις.³ Indeed, Origen's influence upon Gregory, which

¹ Discussion of this point, however, cannot be included in the present study, due to its extensiveness; it will appear as an essay of its own in *Vigiliae Christianae* under the title, "Origen's Anti-Subordinationism and its Heritage in the Nicene and Cappadocian Line."

² See Casimir MacCambley: "When (the Father) Will Subject All Things to (the Son) Then (the Son) Himself Will Be Subjected to Him (the Father) Who Subjects All Thing to Him (the Son)—A Treatise on First Corinthians 15,28 by Saint Gregory of Nyssa," *Greek Orthodox Theological Review* 28 (1983), 1–25; my critical essay on *In illud: Tunc et ipse filius* in: Gregorio di Nissa, *Sull'Anima e la Resurrezione*, introduzione, traduzione, note e apparati di Iliaria Ramelli (Milan: RCS Bompiani and Catholic University of the Sacred Heart, 2007); eadem: "In Illud: Tunc et Ipse Filius... (1Cor 15,27–28): Gregory of Nyssa's Exegesis, Its Derivations from Origen, and Early Patristic Interpretations Related to Origen's," *Studia Patristica* 44 (2010) 259–274.

³ See, e.g., Riemer Roukema: "La résurrection des morts dans l'interprétation origénienne," in: *La résurrection chez les Pères*, ed. by Jean-Marc Prieur (Strasbourg: Université Marc Bloch, 2003), (161–177) 166–169; Iliaria Ramelli: "Christian Soteriology and Christian Platonism: Origen, Gregory of Nyssa, and the Biblical and Philosophical Basis of the Doctrine of Apokatastasis," *Vigiliae Christianae* 61 (2007), 313–356.

is evident in many aspects of Nyssen's thought—more than it is commonly assumed, but to demonstrate this it is first necessary to completely recover Origen's true thought—is particularly clear in *In illud: Tunc et ipse filius*. Here, Gregory follows Origen very closely, even with verbal echoes. It is worth remarking that this is an exegetical treatise: Ayres rightly insisted on the connection between pro-Nicene theology and biblical exegesis⁴—and certainly among pro-Nicene theologians we should list not only Nyssen, but, of course ante litteram, also Origen who was his main inspirer.

For both Origen and Gregory, Paul's eschatological prophecies were particularly authoritative. Origen highlights Paul's rapture to paradise (2Cor 12:2)⁵ and it is in *In illud: Tunc et ipse filius* (GNO III/2, 3,9–15 Downing) that Gregory likewise warns that Paul's words are weighty because he learnt the ineffable mysteries, obviously during his rapture, and thus Christ spoke in him (2Cor 13:3).⁶ For this reason, as I argued elsewhere,⁷ both Origen and Gregory continually use not only philosophical arguments for the ἀποκατάστασις, but also Biblical quotations and interpretations, especially from Paul.

In *In illud: Tunc et ipse filius*, the core issue for Gregory is to interpret 1Cor 15:28 in such a way as to refute its "Arian" subordinationistic interpretation, based on the Son's eventual submission to the Father. Gregory claims that Paul's statement indicates, not the Son's inferiority to the Father, but the salvific submission of all humans, which constitute "the body of Christ".⁸ It is Christ's humanity that will submit to the Father, not Christ's divinity.

⁴ Lewis Ayres: *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2004). This study is discussed in: Lewis Ayres, John Behr, and Khaled Anatolios: "Nicaea and Its Legacy: A Discussion," *Harvard Theological Review* 100 (2007), 125–241; see especially Sarah Coakley's introduction on pp. 125–138.

⁵ See Riemer Roukema: "Paul's Rapture to Paradise," in: *The Wisdom of Egypt*, ed. by Anthony Hilhorst and George H. van Kooten. Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 59 (Leiden: Brill, 2005), (267–283) 275–277.

⁶ Cf. *Eun.* I 308 (GNO I, 118,1f. Jaeger); *Cant.* (GNO VI, 85,21 Langerbeck).

⁷ Cf. Ramelli: "Christian Soteriology and Christian Platonism" (see note 3), 314–338,351–356.

⁸ See Peter Gorday: "Paulus Origenianus," in: *Paul and the Legacies of Paul*, ed. by William S. Babcock (Dallas: Southern Methodist University Press, 1990), 141–163 on the economic interpretation of Paul in Origen and Gregory; Brian E. Daley: "The Human Form Divine," *Studia Patristica* 41 (2006), 301–318. For the conception of Christ's body in Paul and its relation to our resurrection see Dale B. Martin: *The Corinthian Body* (New Haven: Yale University Press, 1995); Allen R. Hunt: *The*

Now, the selfsame explanation was offered by Origen in *De principiis*, and, notably, his interpretation was already directed against a subordinationistic reading of 1Cor 15:28. I report Origen's whole passage to demonstrate to which extent, in his exegesis of 1Cor 15:28 in *In illud: Tunc et ipse filius*, Gregory was inspired by him, who was similarly concerned with the refutation of the "heretic" interpretation. Christ,

at the end of the world, comprising in himself all people, whom he has subjected to the Father and who come to salvation through him, is said to submit, he too, to the Father, with them and in them, in that all are included in him and he is the head of all, and the totality of those who attain salvation is subsumed in him. This is, therefore, what the Apostle says of him: "When all have submitted to him, then the Son himself, too, will submit to Him, who made all subject to him, that God may be all in all." But I do not know how the heretics, failing to understand what the Apostle meant [...], dishonour the word "subjection" in reference to the Son [...], as though he, who now is not submitted to the Father, will submit after the Father has made every being subject to him. But I wonder how it is possible to conceive that the one who is not subject himself while all beings are not yet subject to him, should be subject then, when all beings are finally subject to him, when he has become the king of all and has acquired dominion over everything, whereas he was not subject beforehand. But this is because they do not understand that the subjection of Christ to the Father shows the blessedness of our perfection and declares the victorious accomplishment of the work that he has taken up. For he offers to the Father not only the norm and summation of command and rule, which he has emended in all creatures, but also the principles of obedience and subjection of humanity, corrected and restored. Thus, if this subjection in which the Son is said to be subject to the Father is understood as good and salvific, it certainly follows from this as a consistent consequence that even the subjection of the enemies to the Son of God, which is said to take place, should be taken as salvific and helpful, so that, just as when the Son is said to submit to the Father the perfect restoration of absolutely all creatures is declared, so when the enemies are said to submit to the Son of God, here the salvation of those who submit should be understood and the reintegration of the lost.⁹

Inspired Body (Macon: Mercer University, 1996); Michelle V. Lee: *Paul, the Stoics, and the Body of Christ* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); Albert Garclazo: *The Corinthian Dissenters and the Stoics*. Studies in biblical literature 106 (New York: Lang, 2007).

⁹ Translations are always mine, unless otherwise specified. Origen, *De principiis* III 5,6f. (GCS 22, 277,15–278,23 Koetschau): *In consummatione saeculi in semet ipso complectens omnes, quos subicit Patri et qui per eum veniunt ad salutem, cum ipsis et in ipsis ipse quoque subiectus dicitur Patri, dum omnes in ipso constant et ipse est caput*

Origen's passage contains, in nuce, all of Nyssen's argument in *In illud: Tunc et ipse filius*; the same was repeated by Origen in *Homiliae in Leviticum* 7,2, although briefly and with no overt polemic against the subordinationists.¹⁰ Above all, the very same interpretation of 1Cor 15:28 against subordinationism is found again in his *Commentarius in epistolam ad Romanos*:

It is not in the sense of an offense that we understand what is said concerning the Saviour: "Then the Son himself will submit to him who has subjected everything to him." For here, too, "submit" is not said in such a way as to convey a notion of inferiority. Indeed, how could he be called "inferior," he who is the Son and is all that the Father is? But it is in them that he is said to submit, in those who believe in him and whom he subjects to the Father. Just as he says he is in each of them and in them he is hungry, thirsty, and naked, and in them he is fed and dressed, so also in them he is said to be subject.¹¹

omnium et in ipso est salutem consequentium plenitudo. Hoc ergo est quod de eo dicit apostolus: "Cum autem ei omnia fuerint subiecta, tunc et ipse filius subiectus erit ei, qui sibi subdidit omnia, ut sit Deus omnia in omnibus". Verum nescio quo pacto haeretici, non intellegentes apostolicum sensum [...], subiectionis in Filio nomen infamant [...] ut quasi is, qui nunc Patri subiectus non sit, subiectus futurus sit tunc, cum prius ei Pater universa subiecerit. Sed miror quomodo hoc intellegi possit, ut is qui, nondum sibi subiectis omnibus, non est ipse subiectus, tunc cum subiecta sibi fuerint omnia, cum rex omnium fuerit et potestatem tenuerit universorum, tunc eum subiciendum putent, cum subiectum ante non fuerint, non intellegentes quod subiectio Christi ad Patrem beatitudinem nostrae perfectionis ostendit, et suscepti ab eo operis palmam declarat, cum non solum regendi ac regnandi summam, quam in universa emendaverat creatura, verum etiam oboedientiae et subiectionis correcta reparataque humani generis Patri offerat instituta. Si ergo bona et salutaris accipitur ista subiectio, qua subiectus esse dicitur Filius Patri, valde consequens et cohaerens est ut et inimicorum quae dicitur Filio Dei esse subiectio salutaris quaedam intellegatur et utilis, ut sicut cum dicitur Filius Patri subiectus, perfecta universae creaturae restitutio declaratur, ita cum Filio Dei inimici dicuntur esse subiecti, subiectionis salus in eo intellegatur et reparatio perditorum.

¹⁰ Cf. Origen, *Homiliae in Leviticum* 7,2 (GCS 29, 376,16–377,2 Baehrens): *Quando me, qui sum ultimus et nequior omnium peccatorum, consummatum fecerit et perfectum, tunc consummat opus suum [...] donec ego non sum subditus Patri, nec ipse dicitur Patri esse subiectus [...] cum vero consummaverit opus suum et universam creaturam suam ad summam perfectionis adduxerit, tunc ipse dicitur subiectus in his quos subdidit Patri, et in quibus opus, quod ei Pater dederat, consummavit, ut sit Deus omnia in omnibus.*

¹¹ Origen, *Commentarius in epistolam ad Romanos* VII 3,59–68 (AGLB 34, 572,21–573,9 Hammond Bammel): *Non ad iniuriam [...] illud dictum accipimus de salvatore quia "tunc et ipse filius subiectus erit ei qui sibi subdidit omnia." Et hic enim subiectus non quasi inferior dicitur. Quomodo enim inferior dici potest qui filius est et omnia est quae pater? [...] sed in his quos patri subdit credentes in se, quoniam in unoquoque ipsorum se esse dicit et se in eis dicit esurire et sitire et nudum esse seque pasci in eis et indui profitetur, idcirco et in illis ipse dicitur esse subiectus.*

This provides again, in a nutshell, the whole argument that Gregory develops in *In illud: Tunc et ipse filius*. Indeed, in *In illud: Tunc et ipse filius* Gregory shows remarkable similarities with Origen. The very idea that the submission of all foretold in 1Cor 15:27f. will be voluntary and will coincide with the salvation of all, directly derives from Origen, *De principiis* I 6,1:¹²

We think that God's goodness, by means of his Christ, will call back all creatures into one and the same end, after the submission even of the enemies [...]. Now, what kind of subjection is this in which all beings must be subject to Christ? I believe this is the kind of subjection in which we also wish to be subject to him, the one in which the apostles and all saints are also subject to him [...]. For the word "subjection," in the case of the subjection in which we are subject to Christ, means the salvation of those who are subject, a salvation that comes from Christ. David too, indeed, said: "Will not my soul be subject to God? For my salvation comes from him".¹³

Even more explicit is *Commentarius in Iohannem* VI, which is all the more valuable in that it is not extant only in a translation, but in the original Greek:

God, although he benefits the world by reconciling it to himself in Christ [2Cor 5:19], while it had become his enemy as a consequence of sin, distributes his benefits according to a plan, not putting his enemies as a stool under his feet all at once. For, the Father says to him who is the Lord of each of us: 'Take your seat to my right, until I put your enemies as a stool for your feet' [Ps 109:1 LXX; Heb 10:13], which will occur when the last enemy, Death, will be annihilated by him [1Cor 15:26]. So, if we grasp what it means to be subjected to Christ, especially in the light of this passage: "And when all will be submitted to him, he himself, the Son, will submit to him who has subjected everything to him" [1Cor 15:28], then we shall understand God's lamb, who takes up the

¹² Cf. Ilaria Ramelli: "Origen's interpretation of Hebrews 10:13," *Augustinianum* 47 (2007), 85–93.

¹³ Origen, *De principiis* I 6,1 (GCS 22, 79,3–18 Koetschau): *In unum sane finem putamus quod bonitas Dei per Christum suum universam revocet creaturam, subactis ac subditis etiam inimicis [...]. Quae ergo est subiectio qua Christo omnia debent esse subiecta? Ego arbitror quia haec ipsa qua nos quoque optamus ei esse subiecti, qua subiecti ei sunt et apostoli et omnes sancti [...]. Subiectionis enim nomen, qua Christo subicimur, salutem quae a Christo est indicat subiectorum. Sicut et David dicebat: "Nonne Deo subiecta erit anima mea? Ab ipso enim salutare meum" [Ps 61:2 LXX]. Likewise in *De principiis* III 5,8 (GCS 22, 278,25–27 Koetschau): *Subiectio ista complebitur non necessitate aliqua ad subiectionem cogente, nec per vim subditus fiet omnis mundus Deo, sed verbo ratione doctrina [...]; cf. the whole paragraph.**

sin of the world, in a way worthy of the goodness of the God of the universe.¹⁴

Even the repeated appeal to Ps 61:2 LXX, which Origen connects to his exegesis of 1Cor 15:28 to argue that the eventual universal submission will coincide with universal salvation¹⁵, is taken up by Gregory both in his *In illud: Tunc et ipse filius* (GNO III/2, 5,3–8 Downing) and, in the same connection, in his *Refutatio Confessionis Eunomii* 198–200.¹⁶ Exactly like Origen, Gregory in *In illud: Tunc et ipse filius* emphasizes that not even the submission of God's enemies will be forced, but will be their salvation: "It is salvation that must be understood by means of the word 'submission'".¹⁷

In his interpretation of 1Cor 15:24–28, Gregory draws a sharp distinction, legitimate and respectful of Paul's terminology,¹⁸ between the enemies who will submit (ὑποταγήσονται), the creatures, and what will be annihilated (καταργηθήσονται), which is only death, and sin, which caused death:

Among the enemies, some, he says, will submit, while others will be annihilated. Now, what is annihilated is the enemy of our nature, that is, death, and the principle, dominion, and power of sin, which is related to death. Those who will submit, on the other hand, are those who are said to be enemies of God at a different title, that is to say, those who have deserted the Kingdom by passing over to sin. Paul mentions them also in his Letter to the Romans, when he says, "if we have been reconciled with God while we were still enemies." In this passage he calls "reconciliation" what in the other one he calls "submission," but through both of these words he expresses one and the same notion: salvation. Indeed,

¹⁴ Origen, *Commentarius in Iohannem* VI 57,295f. (GCS 10, 166,7–18 Preuschen): Πάντα δὲ τὸν κόσμον εὐεργετῶν, ἐπεὶ θεὸς ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσει ἑαυτῷ, πρότερον διὰ τὴν κακίαν ἐχθρὸν γεγεννημένον, ὁδῶ καὶ τάξει τὰ εὐεργετούμενα εὐεργετῇ, οὐκ ἀθρώως λαμβάνων ὑποπόδιον τῶν ποδῶν πάντας τοὺς ἐχθρούς. Λέγει γὰρ αὐτῷ ὁ πατὴρ τῷ κυρίῳ ἐκάστου ἡμῶν· »Κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου«. Καὶ ταῦτα γίνεται ἕως ὁ ἔσχατος ἐχθρός, ὁ θάνατος, ὑπ' αὐτοῦ καταργηθῇ. Ἐὰν δὲ τὸ ὑποτάσσεσθαι τῷ Χριστῷ νοήσωμεν ὅ τί ποτ' ἔστιν μάλιστα ἐκ τοῦ » Ὅταν δὲ αὐτῷ τὰ πάντα ὑποταγῇ, τότε αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα », ἀξίως τῆς ἀγαθότητος τοῦ τῶν ὅλων θεοῦ νοήσωμεν τὸν ἀμνὸν τοῦ θεοῦ αἴροντα τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. As always, translations are mine.

¹⁵ Cf. Origen, *De principiis* I 6,1, quoted above (see note 13).

¹⁶ *Ref. Eun.* 198–200 (GNO II, 396,1–397,10 Jaeger).

¹⁷ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 26,15f. Downing): Ἡ σωτηρία τῷ ὀνόματι τῆς ὑποταγῆς ἐρμηνεύεται.

¹⁸ See Ilaria Ramelli: "1Cor 15:24–26: Submission of Enemies and Annihilation of Evil and Death," *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 74/2 (2008), 241–258.

just as salvation follows from submission, so also in another passage does he say, "having been reconciled, we shall be saved in his life." Thus, he says that the enemies of this kind will submit to God the Father, whereas death and its principle [scil. sin, evil] will no longer exist.¹⁹

The selfsame distinction was drawn by Origen, *De principiis* III 6,5: the enemy, sin, and death, derived from sin, which are no creatures of God (Wis 1:13), will be annihilated, whereas the devil, a creature of God, will submit like all other creatures and will be restored.²⁰ It is notable that Origen says so precisely in interpreting 1Cor 15:26–28,²¹ the same passage commented on in *In illud: Tunc et ipse filius* by Gregory.

In *In illud: Tunc et ipse filius* (GNO III/2, 27,11f. Downing) Gregory consequently declares that "the empire of evil will be utterly destroyed" (τῶν κακῶν ἡ δυναστεία εἰς τὸ παντελὲς ἐξαργηθήσεται). Now, Origen insisted on the same concept, e.g., in *Homiliae in Ieremiam* 1,16:²² the empire of evil will be destroyed outright²³ and, when evil vanishes, the sufferings of the punished will cease.²⁴ For Gregory, indeed, the

¹⁹ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 26,18–27,9 Downing): Τῶν γὰρ ἐχθρῶν, τοὺς μὲν ὑποταγήσεσθαι λέγει, τοὺς δὲ καταργηθήσεσθαι. καταργεῖται μὲν οὖν ὁ τῇ φύσει ἐχθρός, τουτέστι ὁ θάνατος, καὶ ἡ περὶ αὐτὸν τῆς ἀμαρτίας ἀρχή τε καὶ ἐξουσία καὶ δύναμις. ὑποταγήσονται δὲ οἱ καθ' ἕτερον λόγον ἐχθροὶ τοῦ θεοῦ λεγόμενοι, οἱ ἀπὸ τῆς βασιλείας πρὸς τὴν ἀμαρτίαν αὐτομολήσαντες, ὧν καὶ ἐν τῷ πρὸς Ῥωμαίους μέμνηται λόγῳ εἰπὼν ὅτι Εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ· τὴν γὰρ ἐνταῦθα ὑποταγὴν ἐκεῖ καταλλαγὴν ὀνομάζει, ἐν νόμῳ δι' ἑκατέρου τῶν ὀνομάτων ἐνδειξάμενος τὴν σωτηρίαν. ὥς γὰρ ἐκ τῆς ὑποταγῆς τὸ σωθῆναι προσγίνεται, οὕτω καὶ ἐν ἐτέρῳ φησὶν ὅτι Καταλλαγέμεντες σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ. τοὺς μὲν οὖν τοιοῦτους ἐχθροὺς ὑποτάσσεσθαι λέγει τῷ θεῷ καὶ πατρί, τὸν δὲ θάνατον καὶ τὴν περὶ αὐτὸν ἀρχὴν μηκέτι ἔσεσθαι.

²⁰ Origen, *De principiis* III 6,5 (GCS 22, 285,10–287,4 Koetschau): *Etiam novissimus inimicus, qui mors appellatur, destrui dicitur, ut neque ultra triste sit aliquid, ubi mors non est, neque diversum sit, ubi non est inimicus. Destruere sane novissimus inimicus ita intellegendus est, non ut substantia eius, quae a Deo facta est, pereat, sed ut propositum et voluntas inimica, quae non a Deo sed ab ipso processit, intereat. Destruetur ergo, non ut non sit, sed ut inimicus et mors non sit. Nihil enim omnipotenti impossibile est, nec insanabile est aliquid factori suo.* See Ilaria Ramelli: "La coerenza della soteriologia origeniana," in: *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza: XXXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 5–7 maggio 2005* [without editor]. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 96 (Rome: Augustinianum, 2006), 661–688; eadem: "Christian Soteriology and Christian Platonism" (see note 3), 313–321.336–338.

²¹ 1Cor 15:26–28 is quoted also in Origen, *Commentarius in evangelium Matthaei* 12,33 (GCS 40, 143,28–144,7 Klostermann/Benz); *Homiliae in Iesum Nave* 8,4 (GCS 30, 340,15 Baehrens); *Homiliae in Leviticum* 9,11 (GCS 29, 439,19f. Baehrens).

²² Origen, *Homiliae in Ieremiam* 1,16 (SC 232, 232,32–236,58 Nautin).

²³ Origen, *Homiliae in Ieremiam* 1,16,38f. (SC 232, 234,18f. Nautin): Τὴν κακίαν ἐκ βᾶθρων ἐκρίζωθῆναι [...] τὴν οἰκοδομὴν τῆς κακίας καταναλωθῆναι.

²⁴ Cf. Origen, *Homiliae in Ieremiam* 16,6,19f. (SC 238, 148,10f. Nautin): "Ἵνα τέλος λάβῃ διὰ τοῦ ἀφανισμοῦ τῶν κακῶν τὰ τῆς κολάσεως τῶν παθόντων.

ἀποκατάστασις, which is defined by him as “the culmination of our hopes” (τὸ πέρας τῶν ἐλπιζομένων), will be made possible by the eviction of evil,²⁵ maintained by Gregory also elsewhere and revealed in 1Cor 15:25–28:

The nature of evil will at last completely disappear from being and pass into non-being, and God’s pure goodness will embrace in itself the whole of the rational nature. No being of those who were created by God will fall out of the Kingdom of God, when all the evilness that had got mixed with the beings, like a sort of spurious matter, has been consumed by the fusion of the purifying fire, and all that had its origin from God becomes again such as it was from the beginning, when it had not yet received evilness.²⁶

Again, Origen is the main inspirer of Gregory here. In *De principiis* he had deduced the ἀποκατάστασις from the eventual vanishing of evil, and the latter from 1Cor 15:28: since God will be “all in all,” and God cannot be in evil, evil will necessarily disappear in the end:

It must be thought that no evilness will arrive at that end, lest, since God is said to be then “in all,” one should state that God is also in some being that is a recipient of evilness [...]. There will be no evil anywhere; for God can be “all” only for a creature who has no more evil in itself [...] “that God may be all in all,” when death will exist no more anywhere, the sting of death will be found nowhere, and evil will be absolutely nowhere: then really God will be “all in all”.²⁷

In the above-quoted passage from *In illud: Tunc et ipse filius*²⁸ Gregory presents the otherworldly fire²⁹ as purifying: καθαροῦ πυρός. Like-

²⁵ See *Tunc et ipse* (GNO III/2, 13,23–14,7 Downing).

²⁶ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 13,22–14,7 Downing): Ποτὲ πρὸς τὸ μὴ ὂν ἡ τοῦ κακοῦ φύσις μεταχωρήσει, παντελῶς ἐξαφανισθεῖσα τοῦ ὄντος, καὶ πᾶσαν λογικὴν φύσιν ἢ θεία τε καὶ ἀκήρατος ἀγαθότης ἐν ἑαυτῇ περιέξει, μηδενὸς τῶν παρὰ τοῦ θεοῦ γεγονότων τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ ἀποπίπτοντος, ὅταν πάσης τῆς ἐμμιχθείσης τοῖς οὐσι κακίας οἷόν τινος ὕλης κιβδήλου διὰ τῆς τοῦ καθαροῦ πυρὸς χωνείας ἀναλωθείσης, τοιοῦτον γένηται πᾶν ὃ παρὰ τοῦ θεοῦ ἔσχε τὴν γένεσιν, οἷον ἐξ ἀρχῆς ἦν, ὅτε οὐπω τὴν κακίαν ἐδέξατο.

²⁷ Cf. Origen, *De principiis* III 6,2f. (GCS 22, 283,5–284,10 Koetschau): *Ne ullam quidem malitiam ad illum finem putandum est pervenire, ne, dum in omnibus Deum esse dicitur, etiam in aliquo malitiae vasculo inesse dicatur [...] nusquam malum: omnia enim ei Deus est, cui iam non adiacet malum [...] ut in omnibus ipse sit omnia, cum iam nusquam mors, nusquam aculeus mortis, nusquam omnino malum: tunc vere Deus omnia in omnibus erit.*

²⁸ See above, note 26.

²⁹ This is a more correct translation of the Biblical expression πῦρ αἰώνιον; see Ilaria Ramelli and David Konstan: *Terms for Eternity* (Piscataway: Gorgias, 2007), passim,

wise, in *De anima et resurrectione* 100A³⁰ the same expression is used for the otherworldly fire: “the purifying fire” (τῷ καθαρσίῳ πυρί) by which souls are purified for their salvation and from which they exit once purified; again in *De anima et resurrectione* 157D–E (516 Ramelli) it is said that what is consigned to the αἰώνιον fire is that which, in a soul, is contrary to its nature, i.e., vice, which must disappear totally; then the fire’s action will cease.³¹ Similarly, in *De anima et resurrectione* 101A (448 Ramelli) the action of the otherworldly fire is said to last for a period that is commensurate with one’s evilness. This is another point of close convergence between Gregory and Origen, who much insisted on the purifying and therapeutic function of the fire inflicted by God.³²

Gregory explains that the advance of the Good will reach the culmination of evil (τὸ ἀκρότατον τοῦ κακοῦ πέρας) and will make it completely vanish (ἐξαφανίζουσα), and with it death, its consequence (Rom 5:12), will be annihilated. After the disappearance of evil and death, only the Good, i.e. God, will remain, and divine life will extend “through all”.³³ Annihilation of evil is the “culmination of hope” (τέλος τῆς ἐλπίδος, Col 1:5) and coincides with ἀποκατάστασις. This will be the submission of all to God and will consist in the rational creatures’ turning away from evil: “submission is the complete alienation from evil” (ὑποταγή ἐστὶν ἡ παντελὴς τοῦ κακοῦ ἀλλοτρίωσις). It is fundamental to point out that the final vanishing of evil was already

for the meaning and usage of this and similar expressions in the Bible and in Patristic authors.

³⁰ For the text of Gregory’s *De anima et resurrectione* I base myself on the edition I provided in Ramelli: *Gregorio di Nissa, Sull’Anima e la Resurrezione* (see note 2), indicating possible differences from the Oehler edition in parenthesis. The loci are indicated according to the columns and sections of the Migne edition in PG 46. Like Oehler, in my edition (446 Ramelli) at 100A I have chosen the reading καθαρσίῳ instead of the marginal gloss ἀκοιμήτῳ, which is accepted in the Migne edition (see critical note 111 p. 593 Ramelli). Καθαρσίῳ is perfectly in line with the participle ἐκκαθαίροντες in the preceding sentence (see critical note 109 p. 593 Ramelli).

³¹ See also *Or. cat.* 26 (GNO III/4, 66,10–22 Mühlenberg), where the effectiveness of the otherworldly purification, including that of the devil, is made dependent on Christ’s incarnation.

³² E.g., Origen, *De principiis* II 10,6 (GCS 22, 179,17–180,22 Koetschau); *Homiliae in Ieremiam* 16,6 (SC 238, 146,19–148,2 Nautin).

³³ Cf. *Tunc et ipse* (GNO III/2, 16,4–8 Downing): Μηδὲν ὑπεναντίον τῷ ἀγαθῷ περιλειφθῆναι, ἀλλὰ διὰ πάντων τὴν θεῖαν ζωὴν διεξελοῦσαν ἐξαφανίσει καθόλου ἐκ τῶν ὄντων τὸν θάνατον, προαναίρεθείσης αὐτοῦ τῆς ἀμαρτίας ἀφ’ ἧς, καθὼς εἴρηται, τὴν βασιλείαν κατὰ τῶν ἀνθρώπων ὁ θάνατος ἔσχεν.

the main ontological pillar of Origen's argument for ἀποκατάστασις.³⁴ I have even detected precise verbal derivations from Origen in *In illud: Tunc et ipse filius*, where Gregory, after quoting 1Cor 15:22–28, focusing on ἀνάστασις and ἀποκατάστασις, states that 1Cor 15:28 demonstrates “the non-substantiality or non-existence of evil”.³⁵ For “God will be all in all” when no evil will remain in all beings, since God cannot be found in evil:

It is then that it will be true that “God will be all in all”: when no evil will be seen in beings. For it does not at all fit God to be found in evil. Therefore, either God will not be in all if some evil will be left in beings, or, if it is necessary to believe that God will really be in all, then, together with this conviction, it is demonstrated that there will be no evil. For it is impossible for God to be found in evil.³⁶

Here Gregory evidently follows Origen ad verbum: in *De principiis* III 6,2f.³⁷ Origen interprets 1Cor 15:28 in the very same way, with the same arguments and words, in support of the selfsame theory of the eventual vanishing of evil and ἀποκατάστασις. Origen's argument was so rooted in Gregory's mind that he repeats it, identical, in *De anima et resurrectione* 104C: “Indeed, if God must be in all beings, evilness will clearly not exist in beings”.³⁸

In illud: Tunc et ipse filius (GNO III/2, 18,1–18 Downing), too, must be read together with *De anima et resurrectione* 104A–B³⁹ and against the backdrop of Origen's exegesis of 1Cor 15:28. In both passages Gregory interprets God's being “all in all” just as Origen did, according to the Neoplatonic motif of return to unity.⁴⁰ He states that God alone will take the place of all the different things we need and

³⁴ See Ramelli: “Christian Soteriology and Christian Platonism” (see note 3), 314f.325f.329–332.

³⁵ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 17,13–15 Downing): Τὸ τῆς κακίας ἀνύπαρκτον τῷ λόγῳ παρίστησιν ἐν τῷ εἰπεῖν ἐν πᾶσι γίνεσθαι τὸν θεὸν πάντα ἐκάστω γινόμενον.

³⁶ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 17,15–21 Downing): Τότε ἀληθὲς ἔσται τὸ ἐν πᾶσι τὸν θεὸν εἶναι, ὅταν μηδὲν κακὸν ἐνθεωρῇται τοῖς οὖσιν. οὐ γὰρ δὴ καὶ ἐν κακῷ τὸν θεὸν εἰκὸς ἐστὶ γίνεσθαι. ὥστε ἢ οὐκ ἐν πᾶσιν ἔσται ὅταν ὑπολειφθῇ τι κακὸν ἐν τοῖς οὖσιν, ἢ, εἰ ἀληθῶς ἐν πᾶσι χρηὶ πιστεύειν αὐτὸν εἶναι, τὸ μηδὲν κακὸν εἶναι τῇ περὶ τούτου πίστει συναποδείκνυται. οὐ γὰρ ἐστὶ δυνατόν ἐν κακῷ τὸν θεὸν γενέσθαι.

³⁷ Quoted above, see note 27.

³⁸ *An. et res.* 104C (452 Ramelli = BKV I 1, 104 Oehler): Εἰ γὰρ ἐν πᾶσι τοῖς οὖσιν ὁ θεὸς ἔσται, ἢ κακία δηλαδὴ ἐν τοῖς οὖσιν οὐκ ἔσται.

³⁹ *An. et res.* 104A–B (450.452 Ramelli = BKV I 1, 102.104 Oehler).

⁴⁰ See Ilaria Ramelli: Art. Emanatismo, in: *Enciclopedia Filosofica*, dir. by Virgilio Melchiorre (Milan: Bompiani, 2006), 3319–3322.

desire, and will be food, beauty, wisdom, and all goods in One, for all, who will be united with God.⁴¹ In *De anima et resurrectione* 104A–B Gregory expresses the same concepts, explaining what God's being "all in all" means.⁴² Now, not only is the idea of return to unity and simplicity in the ἀποκατάστασις insisted on by Origen in many passages,⁴³ but precisely the same notion of God alone being all goods for all, in the same context of an exegesis of 1Cor 15:28, is expressed in *De principiis* III 6,3:

God is said to be "all in all." This means that he is all also in each single being. And he will be "all" in each single being in the following way: whatever a rational mind, purified from every dirtiness of vices, after the complete removal of every cloud of evilness, can perceive, understand or think, all this will be God, so that it will no longer perceive anything else but God, or think anything else but God [...] and God will be the movement and measure of every movement of that mind. And in this way, for it, God will be all [...] after the removal of every perception of evilness [...]. At that stage, the only good God alone will be "all" for it.⁴⁴

⁴¹ Cf. *Tunc et ipse* (GNO III/2, 8,1–15 Downing): Τὸ δὲ πάντα γίνεσθαι τὸν θεὸν ἐν πᾶσι τοῖς οὐσι τὸ ἀπλοῦν καὶ μονοειδὲς τῆς ἐλπιζομένης ἡμῖν ζωῆς ὑποδείκνυσι. τὸ γὰρ μηκέτι διὰ πολλῶν καὶ ποικίλων καθ' ὁμοιότητα τοῦ νῦν βίου τὴν ζωὴν ἡμῖν συνεισφέρειν αὐτῷ λόγῳ τοῦτο παρίστησιν τὸ πάντα ἡμῖν τὸν θεὸν γίνεσθαι ὅσα τῇ ζωῇ ταύτῃ ἀναγκαῖα δοκεῖ, διὰ τινος ἀναλογίας ἐκάστου μεταλαμβανομένου πρὸς τὸ θεϊότερον· ὥστε καὶ βρώσιν εἶναι τὸν θεὸν ἡμῖν, ὡς εἰκὸς βρωθῆναι θεόν, καὶ πόσιν, ὡσαύτως ἔνδυμά τε καὶ σκέπην [...] καὶ πᾶν ὅσον ἐν τῇ ἀγαθῇ κρίνεται μοῖρα οὐ ἐπιδεῖς ἢ φύσις ἐστὶ, πρὸς τὸ θεοπρεπὲς ἀναγομένης τῆς σημασίας τῶν εἰρημένων· ὥς διὰ τούτου μαθεῖν ὅτι ὁ ἐν τῷ θεῷ γενόμενος πάντα ἔχει ἐν τῷ ἐκείνῳ ἔχειν. οὐδὲν δὲ ἕτερον ἐστὶ τὸ ἔχειν τὸν θεὸν ἢ τὸ ἐνωθῆναι θεῷ.

⁴² Cf. *An. et res.* 104A–B (450–452 Ramelli ~ BKV I 1, 102.104 Oehler): Ὁ Θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν (Oehler: ὁ Θεὸς ἢ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν) [...]. τῆς γὰρ ἐν τῷ παρόντι ζωῆς ποικίλως τε καὶ πολυειδῶς ἡμῖν ἐνεργουμένης, πολλὰ μὲν ἐστὶν ὧν μετέχουμεν, οἷον χρόνου καὶ ἀέρος καὶ τόπου, βρώσεώς τε καὶ πόσεως, καὶ σκεπασμάτων [...] ἢ δὲ προσδοκωμένη μακαριότης τούτων μὲν οὐδενός ἐστιν ἐπιδεῖς, πάντα δὲ ἡμῖν καὶ ἀντὶ πάντων ἡ θεία γενήσεται φύσις, πρὸς πᾶσαν χρεῖαν τῆς ζωῆς ἐκείνης ἑαυτὴν ἀρμυρῶς ἐπιμερίζουσα. καὶ τοῦτο δῆλόν ἐστιν ἐκ τῶν θείων λογίων, ὅτι καὶ τόπος γίνεται ὁ Θεὸς τοῖς ἀξίοις, καὶ οἶκος, καὶ ἔνδυμα, καὶ τροφή, καὶ πόσις, [...] καὶ πᾶν νόημά τε καὶ ὄνομα τῶν πρὸς τὴν ἀγαθὴν ἡμῖν συντελούντων ζωὴν.

⁴³ E.g. cf. Origen, *De principiis* I 6,2 (GCS 22, 80,2–5; 82,6–8 Koetschau): *Ab uno initio multae differentiae ac varietates quae rursus per bonitatem Dei, per subiectionem Christi atque unitatem Spiritus Sancti in unum finem, qui sit initio similis, revocantur [...]* restituetur in illam unitatem quam promittit dominus Iesus (quotation of John 17:20–23: see below); *De principiis* I 6,3 (GCS 22, 84,6 Koetschau): *illa finali unitate ac convenientia.*

⁴⁴ Origen, *De principiis* III 6,3 (GCS 22, 283,14–284,7 Koetschau): *Quod in omnibus omnia esse dicitur Deus, significat etiam in singulis eum omnia esse. Per singulos autem omnia erit hoc modo, ut quidquid rationabilis mens, expurgata omni vitiorum faece, atque omni penitus absterna nube malitiae, vel sentire vel intellegere vel cogitare*

Origen, as I have mentioned, also adds that this will necessarily imply the exclusion of evil,⁴⁵ the very same as Gregory asserts in *In illud: Tunc et ipse filius* (GNO III/2, 16,1–13 Downing).

After all have been liberated from evil, then, according to Gregory, “the whole mass of human nature”,⁴⁶ “the entire body of our nature,” will submit to God:

Then, the whole lump of our nature, joined with its first fruits, [...] will receive in itself only the hegemony of the good, and in this way, when the whole body of our nature is finally mixed with the divine, pure nature, that submission which is said to be of the Son will take place through us.⁴⁷

The whole lump of human nature, assumed by Christ, will be saved in Christ. This idea proves, once again, closely inspired by Origen, who, e.g. in *Commentarius in epistolam ad Romanos* VIII 10,95–97, declared: “Everyone who is saved is inserted on this root, and, beginning from this holy essay, the whole mass of humanity is sanctified”.⁴⁸

Christ’s assumption of all humanity⁴⁹ is seen by Gregory as indispensable for the ἀποκατάστασις, as the eviction of evil in all humanity is achieved exclusively by Christ, who has no sin and at the same time has taken up humanity (*In illud: Tunc et ipse filius* [GNO III/2, 14,7–

potest, omnia Deus sit nec ultra iam aliquid aliud nisi Deum sentiat, Deum cogitet [...] omnis motus sui Deus motus et mensura sit. Et ita erit ei omnia Deus [...] amoto omni malitiae sensu [...] solus qui est unus Deus bonus hic ei fiat omnia.

⁴⁵ Origen, *De principiis* III 6,3 (GCS 22, 283,21–284,1; 284,9f. Koetschau): *nusquam malum [...] nusquam mors, nusquam aculeus mortis, nusquam omnino malum.*

⁴⁶ See Johannes Zachhuber: Art. Phryma, in: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ed. by Lucas F. Mateo-Seco and Giulio Maspero, transl. by Seth Cherney. Supplements to *Vigiliae Christianae* 99 (Leiden: Brill, 2010), 612–614; Verna E.F. Harrison: “Gregory of Nyssa on Human Unity and Diversity,” *Studia Patristica* 41 (2006), 333–344; cf. Reinhard M. Hübner: *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa: Untersuchungen zum Ursprung der “physischen” Erlösungslehre*. *Philosophia patrum* 2 (Leiden: Brill, 1974); Johannes Zachhuber: *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*. Supplements to *Vigiliae Christianae* 46 (Leiden: Brill, 2000).

⁴⁷ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 16,14–19 Downing): Τότε ὅλον τὸ φύραμα τῆς φύσεως τῇ ἀρχῇ συμμιχθέν [...] τοῦ ἀγαθοῦ μόνου τὴν ἡγεμονίαν ἐφ’ ἑαυτοῦ δέζεται, καὶ οὕτω παντὸς τοῦ τῆς φύσεως ἡμῶν σώματος πρὸς τὴν θείαν τε καὶ ἀκήρατον φύσιν ἀνακραθέντος ἐκείνη ἡ τοῦ υἱοῦ λεγομένη ὑποταγὴ δι’ ἡμῶν γίνεται.

⁴⁸ Origen, *Commentarius in epistolam ad Romanos* VIII 10,95–97 (AGLB 34, 696,5–7 Hammond Bammel): *Huic radici omnis qui salvatur inseritur et ex hac delibatione sancta omnis massa humani generis sanctificatur.*

⁴⁹ On which see Elias Moutsoulas: *Η ΣΑΡΚΩΣΙΣ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ ΚΑΙ Η ΘΕΩΣΙΣ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΙΟΥ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑΝ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΝΥΣΣΗΣ* (Athens: Organismos Panepistemiou Athenon, 1965).

14 Downing]). Indeed, Gregory makes it clear that it is only in Christ that evil can be destroyed and with evil its consequence, death:

The pure and incorrupt divinity of the Only-Begotten came to exist in the mortal and ephemeral nature of the human beings. The human being who is according to Christ was constituted from the whole of the human nature, with which the divinity mingled, like a sort of first-fruit of the common lump; by means of this human being, all that is human adhered to the divinity. Now, since in him every kind of evil disappeared—for he did not commit sin, as the prophet says, nor was deception found on his mouth—, together with sin in this same person death also disappeared, which follows sin—since death has no other origin than sin—, from him both the destruction of evil and the elimination of death began. Then, a sort of order has been applied to the affair, according to a certain consequentiality. Indeed, in the descent of the Good, what is found farther removed from, or closer to, the first Good, follows what precedes it according to each one's merits and faculties. Therefore, after the human being who is in Christ, who became the first-fruit of our nature, receiving the divinity in itself; who also became the first-fruits of those who have fallen asleep and the first-born from the dead, having loosed the anguishes of death—now, after this human being, who was completely alien from sin, and who destroyed in himself the force of death and abolished all its power, dominion, and faculty [...].⁵⁰

The same was the case in Origen's thought: ἀνάστασις and ἀποκατάστασις pass through Christ's incarnation, sacrifice, and resurrection.⁵¹ Athanasius, too, was reminiscent of this, very close to what Gregory

⁵⁰ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 14,8–15,11 Downing): Ἐγένετο, φησίν, ἐν τῇ θνητῇ τε καὶ ἐπικέρῳ τῶν ἀνθρώπων φύσει ἡ καθαρὰ καὶ ἀκήρατος τοῦ μονογενοῦς θεότης. ἐκ πάσης δὲ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἡ κατεμίχθη τὸ θεῖον, οἷον ἀπαρχή τις τοῦ κοινοῦ φυράματος, ὃ κατὰ Χριστὸν ἄνθρωπος ὑπέστη δι' οὗ προσεφύη τῇ θεότητι πᾶν τὸ ἀνθρώπινον. ἐπειδὴ τοίνυν ἐν ἐκείνῳ πᾶσα κακίας φύσις ἐξηφανίσθη Ὅς ἀμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν, καθὼς φησιν ὁ προφήτης, οὐδὲ εὗρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ [Isa 53:9], συνηφανίσθη δὲ μετὰ τῆς ἀμαρτίας ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ὁ ἐπακολουθῶν αὐτῇ θάνατος (οὐ γὰρ ἐστὶν ἄλλη θανάτου γένεσις πλὴν ἀμαρτία), ἀρχὴν ἔλαβεν ἀπ' ἐκείνου ὃ τε τῆς κακίας ἀφανισμὸς καὶ ἡ τοῦ θανάτου κατάλυσις. Εἶτα ὥσπερ τις τάξις ἐπετέθη διὰ τινος ἀκολουθίας τῷ γινομένῳ. τὸ γὰρ αἰεὶ κατὰ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ὑπόβασιν μᾶλλον ἀφεστὸς τοῦ πρώτου ἢ προσεχέστερον εὕρισκόμενον, ὅπως ἂν ἀξίας τε καὶ δυνάμεως ἕκαστον ἔχῃ, οὕτως ἐπακολουθεῖ τῷ προάγοντι, ὥστε μετὰ τὸν ἐν τῷ Χριστῷ ἄνθρωπον ὃς ἐγένετο ἀπαρχὴ τῆς φύσεως ἡμῶν δεξάμενος ἐν ἑαυτῷ τὴν θεότητα, ὃς καὶ ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων ἐγένετο καὶ πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, λύσας τὰς ὥδινὰς τοῦ θανάτου, μετὰ τοίνυν τὸν ἄνθρωπον, τὸν καθόλου τῆς ἀμαρτίας κεχωρισμένον καὶ καταργήσαντα ἐν ἑαυτῷ τοῦ θανάτου τὸ κράτος καὶ πᾶσαν αὐτοῦ ἀρχὴν τε καὶ ἐξουσίαν καὶ δύναμιν καταλύσαντα [...].

⁵¹ Cf. Ilaria Ramelli: "Origen and Apokatastasis: A Reassessment," in: *Origeniana* X, ed. by Henryk Pietras (Leuven: Peeters, forthcoming).

will expound in *In illud: Tunc et ipse filius*.⁵² And the absence of evil and sin in Christ is conveyed by Origen through exactly the same quotation as in Gregory's *In illud: Tunc et ipse filius* (GNO III/2, 14,13f. Downing), namely Isa 53:9, in *De principiis* II 6,4,⁵³ where Origen, like Nyssen, reflects on the presence of the fullness of both humanity and divinity in Christ: "In it [scil. in Christ's soul] the fullness of the very Logos of God was present in a substantial manner, just as the Apostle, too, said: "in whom the whole fullness of the divinity inhabits in a corporeal form".⁵⁴

In *In illud: Tunc et ipse filius* (GNO III/2, 15,1–16,22 Downing) Gregory, relying on 1Cor 15:22, also lingers over the explanation of the order (τάξις, ἀκολουθία) in which everyone will reject evil and attain restoration: it will be based on each one's merits and distancing from evil (ἡ τοῦ κακοῦ ἀλλοτρίωσις). The perfect will come first, then those who are more and more alienated from the Good, but all will return to it. Now, Origen had commented on 1Cor 15:22 precisely as a description of the order in the return to God in the end, according to each one's merits. E.g., in *De principiis* I 7,5 he refers to the slowness of some rational creatures and the readiness of others in returning to the Good; nevertheless, in the end God will be in all, including the slowest, "so that God will be also in these, just as he will be in all" (*ut sit et in istis Deus sicut in omnibus*),⁵⁵ again with a quote of 1Cor 15:28. Likewise in *De principiis* III 6,6 Origen envisages the same progression:

Some will run ahead and will tend toward the perfect end with a faster pace, others will follow them at a short distance, whereas still others will remain far behind. And thus, through many, even countless, orders of people who will make progress and, from enemies such as they were, will be reconciled with God, the process will arrive at the very last enemy, who is called death. This too will be destroyed, that there may be no enemy left. Now, when all rational souls are restored into such a condi-

⁵² Cf., e.g., the whole of Athanasius' *De incarnatione* (SC 199, 258–468 Kannengiesser) and *Tomus ad Antiochenos* 7,1f. (Athanasius Werke 2/8, 346,19–347,3 Brennecke/Heil/von Stockhausen): Γεγένηται ἄνθρωπος δι' ἡμᾶς, καὶ οὕτω τελείως καὶ ὁλοκλήρως τὸ ἀνθρώπινον γένος ἐλευθερούμενον ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας ἐν αὐτῷ, καὶ ζωοποιούμενον ἐκ τῶν νεκρῶν, εἰσάγεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

⁵³ Origen, *De principiis* (GCS 22, 144,9f. Koetschau): *quod scriptura dicit de eo quia "peccatum non fecit nec inventus est dolus in ore eius"*.

⁵⁴ Origen, *De principiis* II 6,4 (GCS 22, 144,5–7 Koetschau): *Ipsius verbi Dei in ea substantialiter inerat plenitudo, sicut et apostolus dixit: "in quo inhabitat omnis plenitudo deitatis corporaliter."*

⁵⁵ Origen, *De principiis* I 7,5 (GCS 22, 94,2–13 Koetschau); partially from Rufinus' translation and partially from Jerome, *Epistula ad Avitum* 4 (PL 22, 1062D–1063A).

tion, then also the nature of our present body will be led to the glory of the spiritual body.⁵⁶

Origen refers again to 1Cor 15:26–28,⁵⁷ and in *Commentarius in Iohannem* XXXII 3,28–34 he quotes 1Cor 15:22f. in the same connection. Paul's reference to the *τάγμα* in which the creatures will submit to Christ in the end is crucial to this passage of Origen's, which exactly corresponds to Gregory's passage in *In illud: Tunc et ipse filius*. After highlighting that all will be in Christ's hands, Origen says:

But even if the Father handed all to Christ, and all will be made alive in him, nevertheless, neither is God's justice subverted, nor the treatment of each one depending on his or her merits. This is proclaimed in that the phrase "but each in his/her own order" is added to the statement, "So in Christ all will be made alive." Moreover, you will understand the different orders of those who will be made alive in Christ, at the fulfilling of the statement, "The Father has handed all to him," if you pay attention to the claim, "Christ is the firstfruits, then those who belong to Christ, at his coming, and then will come the *τέλος*." This *τέλος* will indeed take place on Christ's coming, when he will deliver the Kingdom to God the Father, after annihilating all principalities, authorities, and powers [...] then, he of whom it is written that "He exalted himself before the Lord almighty" will be among those who will submit, conquered because he has yielded to the Logos, and subjected to the image of God, becoming a stool for his feet. Thus he contemplates the whole salvific economy, which leads to the good end.⁵⁸

⁵⁶ Origen, *De principiis* III 6,6 (GCS 22, 287,26–288,6 Koetschau): *Praecurrentibus aliis et velociore cursu ad summa tendentibus, aliis vero proximo quoque spatio insequentibus, tum deinde aliis longe posterius; et sic per multos et innumeros ordines proficientium et Deo se ex inimicis reconcilantium pervenitur usque ad novissimum inimicum, qui dicitur mors, ut etiam ipse destruatur, ne ultra sit inimicus. Cum ergo restitutae fuerint omnes rationabiles animae in huiusmodi statum, tunc etiam natura huius corporis nostri in spiritalis corporis gloriam perducetur.*

⁵⁷ Cf. Origen, *De principiis* III 1,17 (GCS 22, 228,14–20 Koetschau): *Providentiam Dei iuste omnia moderantem et aequissimis dispensationibus [...] regere immortales animas [...] dum non intra huius saeculi vitam dispensatio humana concluditur, sed futuri status causam praestat semper anterior meritum status, et sic immortalis et aeterno aequitatis iure et moderamine divinae providentiae immortalis anima ad summam perfectionis adducitur* (the parallel in Origen, *Philocalia* 21 is more concise); *De principiis* III 5,8 (GCS 22, 278,24–279,16 Koetschau): *Certis quibusque et modis et disciplinis et temporibus subiectio ista complebitur [...] verbo ratione doctrina [...] quos velut iam paratos et capaces sermo Dei et inveniat et instruat, quos autem interim differat [...] quibus vero etiam occasiones quasdam praestet salutis [...] quibus haec ex causis vel quibus occasionibus fiant, quidve in his intro inspicere divina sapientia vel quos motus propositi eorum videns haec universa dispenset, soli Deo cognitum est et unigenito eius, per quem creata ac reparata sunt universa.*

⁵⁸ Origen, *Commentarius in Iohannem* XXXII 3,28–33 (GCS 10, 429,22–430,15 Preuschen): Ἀλλ' εἰ καὶ πάντα ἔδωκεν αὐτῷ ὁ πατήρ εἰς τὰς χεῖρας, καὶ ἐν τῷ χριστῷ

Gregory's interpretation of 1Cor 15:22–28 proves to chiefly derive from Origen's interpretation, both in *De principiis* and in his *Commentarius in Iohannem*, which also shows that Origen's exegesis remained unaltered over time. Gregory resumed it in full.

According to Gregory, the Son's submission to God, which will be entirely achieved after the rejection of evil on the part of all, will be the submission of his body, i.e., humanity, as all humans will constitute Christ's body (1Cor 10:17) through participation.⁵⁹ But Christ's body is the Church (Col 1:24f.); thus, the Church ends up with coinciding with all humankind:

All of us (humans), integrated into one and the same body, that of Christ, by means of participation become one body: his. When the Good has proceeded through all, then the whole of his body will submit to the life-giving Power, and thus the submission of this body is said to be the submission of the Son, who is mixed with his own body, which is the Church, as the Apostle says to the Colossians.⁶⁰

For "all" will contribute to the construction of Christ's body; all (οἱ πάντες) will reach unity of faith and knowledge and make up Christ in perfect wholeness.⁶¹ Gregory relies on 1Cor 12:27, Eph 4:5–16; 2:20,

πάντες ζωοποιηθήσονται, οὐ συγχεῖται ἡ δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ καὶ τὸ κατ' ἀξίαν ἕκαστον οἰκονομεῖσθαι· ὅπερ δηλοῦται ἐπιφερομένου τῷ »Οὕτως ἐν τῷ χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται« τοῦ »Ἐκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι«. πάλιν τε αὐτὰ διάφορα νοήσεις τάγματα τῶν ἐν Χριστῷ ζωοποιηθησομένων ὅτε πληροῦται τὸ » Πάντα ἔδωκεν αὐτῷ ὁ πατήρ εἰς τὰς χεῖρας «, ἐπιστήσας τῷ » Ἀπαρχὴ Χριστός, ἔπειτα οἱ τοῦ χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ, εἶτα τὸ τέλος «, ὅπερ τέλος μετὰ τοῦ χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ ἐνστήσεται, ὅτε » Παραδώσει τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρί «, πρότερον καταργήσας » πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν «. [...] καὶ οὗτος περὶ οὗ γέγραπται· » Ἐνώπιον κυρίου παντοκράτορος ἐτραχηλίασεν «, τῶν ὑποτασσομένων αὐτῷ ἔσται, νικηθεὶς ἐπὶ τῷ εἶξαι τῷ λόγῳ καὶ ὑποταγῆναι τῇ εἰκόνι τοῦ θεοῦ, καὶ γενέσθαι ὑποπόδιον τῶν Χριστοῦ ποδῶν. τὴν τοίνυν οἰκονομίαν βλέπων ἐπὶ τὸ χρηστὸν τέλος ὁδεύουσιν.

⁵⁹ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 19,19–20,7 Downing).

⁶⁰ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 18,16–23 Downing): Οἱ γὰρ πάντες τῷ ἐνὶ σώματι τοῦ Χριστοῦ συναπτόμενοι διὰ τῆς μετουσίας ἐν αὐτοῦ γινόμεθα σῶμα. Ὅταν οὖν διὰ πάντων ἔλθῃ τὸ ἀγαθόν, τότε ὅλον αὐτοῦ τὸ σῶμα ὑποταγήσεται τῇ ζωοποιῷ ἐξουσίᾳ, καὶ οὕτως ἡ τοῦ σώματος τούτου ὑποταγὴ αὐτοῦ λέγεται εἶναι τοῦ υἱοῦ ὑποταγὴ τοῦ ἀνακεκραμένου πρὸς τὸ ἴδιον σῶμα, ὅπερ ἐστὶν ἡ ἐκκλησία, καθὼς φησι πρὸς τοὺς Κολοσσαεῖς ὁ ἀπόστολος.

⁶¹ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 19,11–20,10 Downing): Διὰ τῶν ἀεὶ προστιθεμένων τῇ πίστει ἑαυτὸν τοῦ Χριστοῦ οἰκοδομοῦντος. ὅς τότε παύσεται ἑαυτὸν οἰκοδομῶν ὅταν εἰς τὸ ἴδιον μέτρον φθάσῃ ἡ τοῦ σώματος αὐτοῦ αὐξήσις τε καὶ τελείωσις [...] πάντων ἐπιοικοδομηθέντων ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν προφητῶν τε καὶ ἀποστόλων καὶ προσθεμένων τῇ πίστει [...] τὸ ἐφεξῆς αὐτοῦ σῶμα οἰκοδομεῖ διὰ τῶν ἀεὶ προστιθεμένων συναρμολογῶν

and 4:13, already used by Origen in *De principiis* I 6,2 for the same function, in support of the ἀποκατάστασις:

As, moreover, the apostle Paul also says, stating: "Until we all arrive at the unity, to constitute the perfect man, in the measure of the age of the full maturity of Christ".⁶²

In *De principiis* II 8,5, too, Origen states that "the multitude of the believers is called his body".⁶³ Above all in his *Commentarius in epistulam ad Ephesios*, surviving in Greek only fragmentarily thanks to the *Catenae*,⁶⁴ Origen insisted on the eschatological construction of the body of Christ constituted by all, since all will come to believe in the end, e.g. in Origen, *Commentarius in epistulam ad Ephesios* 4,13–15 (JThS 3, 17,69f. Gregg):

Having known love, keeping the truth in it, they will make all the seeds of truth given to them grow into Christ; being one body, they will have Christ as their head,⁶⁵

in *Commentarius in epistulam ad Ephesios* 4,3 (JThS 3, 16,15 Gregg), where again this theme of the eschatological building up of Christ's body is connected to the unity of love,⁶⁶ and in *Commentarius in epistulam ad Ephesios* 1,20–23 (JThS 3, 9,63–66 Gregg):

[...] ἐν πᾶσι γινόμενος εἰς ἑαυτὸν δέχεται πάντας τοὺς ἐνουμένους αὐτῷ διὰ τῆς κοινωνίας τοῦ σώματος, καὶ μέλη τοῦ ἰδίου σώματος ποιεῖται τοὺς πάντας. Ὁ τοίνυν πρὸς ἑαυτὸν ἡμᾶς ἐνώσας καὶ ἡμῖν ἐνώθει καὶ διὰ πάντων ἐν πρὸς ἡμᾶς γενόμενος τὰ ἡμέτερα οἰκιοῦται πάντα.

⁶² Origen, *De principiis* I 6,2 (GCS 22, 82,12–15 Koetschau): *Sicut confirmat nihilominus etiam Paulus apostolus dicens: "Donec occurramus omnes in unitatem fidei in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi."*

⁶³ Origen, *De principiis* II 8,5 (GCS 22, 163,14f. Koetschau): *Multitudo credentium corpus illius dicitur.*

⁶⁴ Edition of John A.F. Gregg: "Documents: The commentary of Origen upon the epistle to the Ephesians," *Journal of Theological Studies* 3 (1902), 234–244.398–420.554–576. The numbers I give refer to sections and lines of this edition.

⁶⁵ Origen, *Commentarius in epistulam ad Ephesios* 4,13–15 (JThS 3, 17,69f. Gregg): Τῷ νενοηκέναι τὴν ἀγάπην ἀληθεύοντες ἐν αὐτῇ αὐξήσουσιν εἰς τὸν Χριστὸν πάντα τὰ δοθέντα αὐτοῖς τῆς ἀληθείας σπέρματα, χρώμενοι ὡς σῶμα κεφαλῇ τῷ Χριστῷ.

⁶⁶ Origen, *Commentarius in epistulam ad Ephesios* 4,3 (JThS 3, 16,15 Gregg): Ἐν ἀγάπῃ σπουδάζοντες τηρεῖν τὴν ἐνότητα τοῦ πνεύματος [...] τηρεῖται δὲ ἡ ἐνότης τοῦ πνεύματος τῆς ἀγάπης συνδεούσης τοὺς κατὰ τὸ πνεῦμα ἐνουμένους καὶ εἰς ἓν σῶμα αὐτοὺς συναγούσης τοῦ Χριστοῦ.

God put everything under Christ's feet, and gave him, as a head over everything, to the Church, which is his body, the full totality of the one who fully is all in all.⁶⁷

Origen in his commentary identified the Church, Christ's body, with all humans and angels, the same rational creatures portrayed by Gregory, *De anima et resurrectione* 132B–136A, as participating in the heavenly feast of ἀποκατάστασις. Moreover, Origen in his *Commentarius in Iohannem* X 14,83f.⁶⁸ already described such heavenly feasts, too. In *Commentarius in Iohannem* X 35,225–36,238⁶⁹ he affirms that Christ's body, which is the temple of living stones erected upon the basement of prophets and apostles,⁷⁰ will rise at all humans' resurrection (ἀνάστασις, in both Origen and Gregory, implies ἀποκατάστασις): the bones will be reassembled, “as attested in Ps 21.” Christ's resurrection after his crucifixion is the symbol of the future resurrection of all humanity:

Even if it should seem that the construction of the stones of the Temple is destroyed or dispersed, as is written in Psalm 21, all of Christ's bones, dispersed by assaults during persecutions and tribulations on the part of those who fight against the unity of the Temple in persecutions, however the Temple will rise again, and the body will be resurrected on the third day, after the day of evilness instituted in it, and the day after that, which is the day of the accomplishment. The third day will be instituted in the new heaven and new earth, when these bones, the entire house of Israel, will rise in the great day of the Lord, after the defeat of death. Therefore,

⁶⁷ Origen, *Commentarius in epistulam ad Ephesios* 1,20–23 (JThS 3, 9,63–66 Gregg): Πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ, καὶ αὐτὸν ἔδωκε κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, ἣτις ἐστὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου. Cf. *Commentarius in epistulam ad Ephesios* 1,20–23 (JThS 3, 9,133–137 Gregg): Τῇ Χριστοῦ φιλανθρώπῳ ἐστὶ βασιλεία, ἐκάστου τῶν συμπληρούντων αὐτὴν εὐεργετουμένων ὑπ' αὐτοῦ λογικῶς καὶ τελειουμένων, οἵτινες προσφεύγοντες αὐτῷ συμπληροῦσιν αὐτοῦ τὸ σῶμα, κενόν πῶς ὃν ὅτε λείπει τῶν εὐεργετουμένων. διὸ πληροῦται ἐν πᾶσι τοῖς προσιούσιν ὁ Χριστός. *Commentarius in epistulam ad Ephesios* 4,13–15 (JThS 3, 17,41–42 Gregg): Ὅπως οἰκοδομῆται καὶ ἐνεργῆται τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ ἐκ τῶν ζώντων λίθων. *Commentarius in epistulam ad Ephesios* 4,13–15 (JThS 3, 17,92f. Gregg): Ἐν ἀγάπῃ αὐξῆσαι εἰς τὸν Χριστόν, ὃν ᾗδει αὐτοῦ ὄντα κεφαλὴν καὶ παντὸς τοῦ τῆς ἐκκλησίας σώματος.

⁶⁸ Origen, *Commentarius in Iohannem* X 14,83f. (GCS 10, 185,12–23 Preuschen).

⁶⁹ Origen, *Commentarius in Iohannem* X 35,225–36,238 (GCS 10, 209,5–211,12 Preuschen).

⁷⁰ Origen, *Commentarius in Iohannem* X 35,228 (GCS 10, 209,17–20 Preuschen): Τό τε ἱερὸν καὶ τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ, κατὰ μίαν τῶν ἐκδοχῶν τύπος μοι εἶναι φαίνεται τῆς ἐκκλησίας, τῷ ἐκ λίθων ζώντων οἰκοδομεῖσθαι αὐτὴν, οἶκον πνευματικὸν εἰς ἱεράτευμα ἅγιον γινομένην, ἐποικοδομουμένην ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν.

the resurrection of Christ from his suffering and death on the cross, which occurred in the past, embraces the mystery of the resurrection of the whole body of Christ [scil. all humankind].⁷¹

For Christ's body has not yet risen in the final, blessed resurrection that is the object of our hopes.⁷² This great and particularly obscure mystery ("that of resurrection is a great mystery, difficult to contemplate for most of us")⁷³ is foreseen in Ezek 37:1–11 (*Commentarius in Iohannem* X 36,233f.),⁷⁴ a passage related to the resurrection also in Gregory's *De anima et resurrectione* 136B–C. These are Christ's scattered bones that will be reassembled in the end:

At the resurrection of Christ's true and most perfect body, Christ's limbs and bones, now dry [...] will be reassembled, up to the perfect human being [Eph 4:13].⁷⁵

The same concept is expressed by Origen in *Homiliae in Leviticum* 7,2,10–12:⁷⁶ Christ will collect his bones "scattered in hell" to reconstitute the Logos's whole body: he refuses to receive his glory without his limbs, i.e., all humanity. For he wishes to be our Logos, i.e. our

⁷¹ Origen, *Commentarius in Iohannem* X 35,229 (GCS 10, 209,24–32 Preuschen): Κἂν λύεσθαι δὲ ἡ τῶν λίθων τοῦ ναοῦ ἁρμονία δοκῇ ἢ διασκορπίζεσθαι, ὥς ἐν κα' ψαλμῷ γέγραπται, πάντα τὰ ὀστέα τοῦ Χριστοῦ ὑπὸ τῶν ἐν διωγμοῖς καὶ θλίψεσιν ἐπιβουλῶν ἀπὸ τῶν προσπολεμούντων τῇ ἐνότητι τοῦ ναοῦ ἐν διωγμοῖς, ἐγερθήσεται ὁ ναὸς καὶ ἀναστήσεται τὸ σῶμα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ μετὰ τὴν ἐνεστηκυῖαν ἐν αὐτῷ κακίας ἡμέραν καὶ τὴν μετὰ ταύτην τῆς συντελείας· τρίτη γὰρ ἐν τῷ καινῷ οὐρανῷ καὶ καινῇ γῇ ἐνστήσεται, ὅτε τὰ ὀστέα ταῦτα, πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ, ἐν τῇ μεγάλῃ κυριακῇ ἐγερθήσεται τοῦ θανάτου νενικημένου· ὥστε καὶ τὴν γενομένην ἀνάστασιν τοῦ Χριστοῦ ἀπὸ τοῦ κατὰ τὸν σταυρὸν πάθους περιέχειν μυστήριον τῆς ἀναστάσεως τοῦ παντὸς Χριστοῦ σώματος.

⁷² See Origen, *Commentarius in Iohannem* X 35,232 (GCS 10, 210,10f. Preuschen): Κατὰ τὴν ἐλπίζομένην μακαρίαν καὶ τελείαν ἀνάστασιν μηδέπω ἀναστάς.

⁷³ Origen, *Commentarius in Iohannem* X 36,233 (GCS 22, 210,14f. Preuschen): Μέγα τὸ τῆς ἀναστάσεως καὶ δυσθεώρητον τοῖς πολλοῖς ἡμῶν μυστήριον.

⁷⁴ Origen, *Commentarius in Iohannem* X 36,233f. (GCS 22, 210,14–27 Preuschen).

⁷⁵ I cite in Greek the whole passage, Origen, *Commentarius in Iohannem* X 36,235f. (GCS 22, 210,27–211,2 Preuschen): Ποίους γὰρ ὀστοῖς λέγεται· Ἀκούσατε λόγον κυρίου, ὥς αἰσθανομένοις λόγου κυρίου, ἅτε οὖσιν οἶκῳ Ἰσραὴλ ἢ τῷ Χριστοῦ σώματι, περὶ οὗ ἔλεγεν ὁ κύριος· Διεσκορπίσθη πάντα τὰ ὀστέα μου, τῶν σωματικῶν ὀστέων αὐτοῦ μὴ διασκεδασθέντων, ἀλλὰ μὴδὲ συντριβέντος τινὸς ἐξ αὐτῶν· ὅτε δὲ γίνεται αὕτη ἡ ἀνάστασις τοῦ ἀληθινοῦ καὶ τελειοτέρου Χριστοῦ σώματος, τότε τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ τὰ νῦν, ὥς πρὸς τὸ μέλλον, ζηρὰ ὀστέα συναχθήσεται, ὅστοις πρὸς ὅστοις καὶ ἁρμονία πρὸς ἁρμονίαν, οὐδενὸς τῶν ἐστερημένων ἁρμονίας καταντήσοντος εἰς τὸν τέλειον ἄνδρα, εἰς τὸ μέτρον τῆς ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ.

⁷⁶ Cf. Panayiotis Tzamalikos: Origen: *Philosophy of History and Eschatology*. Supplements to Vigiliae Christianae 85 (Leiden: Brill, 2007), 255–257.

rational faculty, living in us (Lev 26:12). The idea of the eschatological reconstitution of Christ's body is connected by Origen to his interpretation of 1Cor 15:28 and his equation between universal submission and universal salvation, all of which Gregory takes up in *In illud: Tunc et ipse filius*. According to Origen, Christ will have finished the "work" he refers to in John 17:4 after making the last sinner just: till even one rational creature remains outside Christ's body and the submission to him, Christ will not be able to submit to God. In all humanity, his body, made perfect by him, Christ will accomplish his work, as the result of which "God will be all in all" (*Homiliae in Leviticum* 7,2,6). This will mean that Christ will have obtained the salvation of those affected by the death of sin. Origen explains that this will be possible in that Christ's body is humanity (Origen cites 1Cor 12:27) and his submission to the Father is our salvation. It is evident how much Gregory draws on this set of ideas in *In illud: Tunc et ipse filius*.

Origen's—and Gregory's—notion that Christ will subsume in himself, in his body, the whole of humanity, so that God will be "all in all," derives not only from Ephesians, on the Scriptural side, but also, on the philosophical side, from Clement's conception of Christ-Logos as being "all things as one" (ὡς πάντα ἓν) in *Stromateis* IV 25,156,1f.⁷⁷ Clement must be seen against the backdrop of Middle Platonism, and was surely inspired by Philo, who saw in the Logos the totality of powers which are identical to the Ideas. Clement's notion is relevant to Origen's and Gregory's conceptions, both the assumption of all humanity on the part of Christ, which will constitute his resurrected body in the end, and the final presence of God πάντα ἐν πᾶσι, where these πᾶσι are primarily all humans qua subsumed in Christ.⁷⁸

In *Contra Celsum* VIII 19f.⁷⁹ Origen also assimilates Christ's body as all humanity to the heavenly Jerusalem and the Temple of precious living stones, representing the rational beings: "They say that the Temple

⁷⁷ Clement of Alexandria, *Stromateis* IV 25,156,1f. (GCS 52, 317,11–318,2 Stae-hlin). See also Bogdan C. Bucur: "Revisiting Christian Oeyen," *Vigiliae Christianae* 61 (2007), (381–413) 391f., and Ilaria Ramelli: "Clement's Notion Of The Logos 'All Things As One.' Its Alexandrian Background in Philo and its Developments in Origen and Nyssen," in: *Alexandrian Personae: Scholarly Culture and Religious Traditions in Ancient Alexandria (1st ct. BCE–4ct. CE)*, ed. by Zlatko Pleše and Rainer Hirsch-Luipold (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010).

⁷⁸ For its relevance to Maximus the Confessor see Torstein T. Tollefsen: *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 35.

⁷⁹ Origen, *Contra Celsum* VIII 19f. (SVigChr 54, 536,13–538,13 Marcovich).

of God will be erected again by us, as though we were living and most precious stones”.⁸⁰ In this connection, in addition to 1Pt 2:5, Eph 2:20 and Isa 54:11–14, he quotes John 2:21, which identifies this temple with Christ’s body. John 2:21 is commented on by Origen also in *Commentarius in Iohannem* X 42,288–296,⁸¹ where he presents the eventual resurrection of all as “the great resurrection of Christ’s body, his holy Church” and, again, the construction of the Temple of Christ’s body. He connects this with the “return/restoration of the people from captivity” and the building of Jerusalem with “precious stones”,⁸² when Christ will be the light of Jerusalem,⁸³ according to Isaiah’s prophecy, which is quoted in extenso. Origen comments that this will come to pass in the future world: “it is prophesied regarding the world to come” (περὶ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος προφητεύεται).⁸⁴

Those who now are in captivity once were inside the Temple, and will return inside: once restored, they will be the most precious stones. For, also according to John’s announcement in Revelation, the winner will be a pillar in God’s Temple, and will not go out.⁸⁵

Gregory too, in *De anima et resurrectione* 133A–D, describes the ἀποκατάστασις as everyone’s return into the temple, which is the true condition of the rational creatures (τὸν ναὸν τοῦτον διαφορᾶς, ἥτις εἰκὼν τε καὶ μῖμημα τῆς νοητῆς ἥν καταστάσεως).⁸⁶ He precisely says that those who are now outside, once restored, will return inside.⁸⁷

⁸⁰ Origen, *Contra Celsum* VIII 19 (SVigChr 54, 536,29–537,1 Marcovich): Ἀνοικοδομηθήσεσθαι φασι τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ ἡμῖν ὡς λίθοις ζῶσι καὶ τιμιωτάτοις.

⁸¹ Origen, *Commentarius in Iohannem* X 42,288–296 (GCS 22, 219,14–221,2 Preuschen).

⁸² Origen, *Commentarius in Iohannem* X 42,291 (GCS 22, 219,29–32 Preuschen): Εἰς οἰκοδομὴν τοῦ ναοῦ καὶ τὴν ἀποκατάστασιν τοῦ λαοῦ ἀπὸ τῆς αἰχμαλωσίας [...] καὶ οἰκοδομηθήσεσθαι τοῖς ἐντίμοις λίθοις τὴν Ἱερουσαλήμ.

⁸³ Origen, *Commentarius in Iohannem* X 42,294 (GCS 22, 220,20 Preuschen): Ὅστις σοι Χριστὸς φῶς αἰώνιον.

⁸⁴ Origen, *Commentarius in Iohannem* X 42,295 (GCS 22, 220,23 Preuschen).

⁸⁵ Origen, *Commentarius in Iohannem* X 42,296 (GCS 22, 220,30–34 Preuschen): Περὶ τὸν ναὸν τυγχάνοντες ποτε οἱ αἰχμαλωτευθέντες καὶ πάλιν ἐκεῖσε ἐπαναλεύσονται ἀνοικοδομηθήσομενοι, τιμιώτατοι γεγενημένοι λίθων. νικῶν γάρ τις καὶ παρὰ τῷ Ἰωάννῃ ἐν τῇ Ἀποκαλύψει στύλος ἔσεσθαι ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ, μὴ ἐξελευσόμενος ἔξω.

⁸⁶ *De anima et resurrectione* 133A (486 Ramelli ~ BKV I 1, 138 Oehler: τὸν ναὸν τοῦτον διαφορᾶς, ἥτις εἰκὼν τε καὶ μῖμημα τῆς νοητῆς ἥν καταστάσεως). For the choices of ἥτις and εἰκὼν τε see the critical notes 54 and 55, p. 628 Ramelli.

⁸⁷ *An. et res.* 133C–D (88 Ramelli ~ BKV I 1, 140 Oehler): Τὸ δὲ τῶν ἀνθρώπων γένος διὰ τὴν ἐγγινομένην κακίαν ἔξω τῆς θείας περιβολῆς ἀπεώσθη· ὅπερ τῷ περιῤῥαντηρίῳ λουτρῷ καθαρᾶμενον ἐντὸς γίνεται. ἀλλ’ ἐπειδὴ μέλλει ποτὲ τὰ μέσα ταῦτα

On the basis of what I have been arguing it is clear that Origen profoundly inspired Nyssen in his multiple equations between Christ's body,⁸⁸ all humanity, the Temple, and the Church.

In *In illud: Tunc et ipse filius* (GNO III/2, 20,8 Downing) Nyssen explicitly says that Christ, assuming all humanity, "makes all that is ours his own" (τὰ ἡμέτερα οἰκειοῦται πάντα): he adopts the vocabulary of Stoic οἰκειώσις,⁸⁹ like Origen,⁹⁰ and associates it with that of harmony and ὁμοφωνία.⁹¹ The whole body of Christ will be "in accord with itself" (πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον); "the entire creation" will be "in harmony with itself"⁹² and, according to Phil 2:10f., to which Gregory expressly refers, every knee will bend, in heaven, on earth, and in the underworld, and all will proclaim that Christ is the Lord, i.e., all will believe and be saved. "The whole creation" (Rom 8:22) will become "one and the same body" (ἐν σῶμα).⁹³ In this respect, too,

παραφράγματα λύεσθαι, τὰ δι' ὧν (Oehler: λύεσθαι, δι' ὧν) ἡμᾶς ἡ κακία πρὸς τὰ ἐντὸς τοῦ καταπετάσματος ἀπετείχισεν, ὅταν σκηνοπηγηθῇ πάλιν διὰ τῆς ἀναστάσεως ἡμῶν ἡ φύσις, καὶ πᾶσα ἡ κατὰ κακίαν ἐγγενομένη διαφθορὰ ἐξαφανισθῇ τῶν ὄντων, τότε κοινὴ συστήσεται ἡ περὶ τὸν θεὸν ἐορτὴ τοῖς διὰ τῆς ἀναστάσεως πυκασθεῖσιν, ὡς μίαν τε καὶ τὴν αὐτὴν προκεῖσθαι πᾶσι τὴν εὐφροσύνην· μηκέτι διαφορᾶς τινος τῆς τῶν ἴσων μετουσίας τὴν λογικὴν φύσιν διατεμνούσης, ἀλλὰ τῶν νῦν ἔξω διὰ τὴν κακίαν ὄντων ἐντὸς τῶν ἀδύτων τῆς θείας μακαριότητός ποτε γενησομένων. See critical notes 64–70 on pages 629f. Ramelli.

⁸⁸ In this light, I find it felicitous to speak of "Christocentric Anthropology" for Gregory, as Ari Ojell does in his *One Word, One Body, One Voice* (Helsinki: private printing, 2007), 50–55 (introduction).

⁸⁹ Troels Engberg-Pedersen: *The Stoic Theory of Oikeiosis* (Aarhus: Aarhus University Press, 1990); Roberto Radice: *Oikeiosis* (Milan: Vita e Pensiero, 2000); Robert Bees: *Die Oikeiosislehre der Stoa* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004); Ilaria Ramelli: *Hierocles the Stoic* (Leiden: Brill, 2008). For Gregory: eadem: "Gregory of Nyssa's Christianized Form of the Stoic Oikeiōsis," in: *Homo Romanus Graeca Oratione: from 2nd to 4th centuries: 300 years of Greek culture in the Roman Empire*, International Conference Barcelona University, 12–14 March 2009, forthcoming.

⁹⁰ See Ramelli: "Christian Soteriology and Christian Platonism" (see note 3), 332 note 53. About Stoicism in Origen see Panayiotis Tzamalikos: *Origen: Cosmology and Ontology of Time*. Supplements to Vigiliae Christianae 77 (Leiden: Brill, 2006), passim; idem: *Origen: Philosophy of History* (see note 76), especially 44–48.

⁹¹ For Gregory's vocabulary and imagery of harmony see, with documentation, Ilaria Ramelli: "Struttura portante del *De anima et resurrectione* e analisi filosofica," in: eadem: Gregorio di Nissa, *Sull'Anima e la Resurrezione* (see note 2), (33–342), 43–55; eadem: "La dottrina dell'apocatastasi eredità origeniana nel pensiero escatologico del Nisseno," in: eadem: Gregorio di Nissa, *Sull'Anima e la Resurrezione* (see note 2), (735–958) 765f.790–794; cf. reviews by Panayiotis Tzamalikos: *Vigiliae Christianae* 62 (2008), 515–523 and Mark J. Edwards: *Journal of Ecclesiastical History* 60/4 (2009), 764f.

⁹² *Tunc et ipse* (GNO III/2, 20,10f. Downing): Ὁμόφωνος πᾶσα ἡ κτίσις γένηται πρὸς ἑαυτήν.

⁹³ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 20,14 Downing).

Gregory heavily depends on Origen, *De principiis* I 2,10 and I 6,2, where Phil 2:10f. is quoted in this connection, and everyone's submission to Christ in heaven, on earth, and in the underworld (angels, humans and demons) is understood as the salvation of all, in that it is fully voluntary and entails conversion and spontaneous adhesion. In the first passage, *De principiis* I 2,10, the spontaneity of this submission is clear:

If every knee bends before Jesus, it is obviously Jesus the one to whom all beings are subject, and it is he who has power over all, and through whom all beings are subjected to the Father. For they are subjected by means of wisdom, that is, of word and reason, not by means of violence and compulsion [...]. And this is the purest and most splendid glory of the divine omnipotence: when all beings are subjected by reason and wisdom, not by violence and compulsion.⁹⁴

In the second passage, *De principiis* I 6,2, the universality of the submission in Phil 2:10 is stressed:

All those who, bending their knee in the name of Jesus, by means of this very act make manifest the sign of their subjection, are restored into one and the same end. These belong to the heavenly, earthly, and infernal beings, and by these three categories the whole of the universe is signified.⁹⁵

Gregory then proposes a cogent syllogism: if submission means salvation, according to Origen's equation and Ps 61:2 LXX, and if "every being" that is in Christ is saved, then, since all will be in Christ's body, "no being will remain outside the saved".⁹⁶ Gregory's crystalline conclusion is in complete agreement with Origen's idea of ἀποκατάστασις. Soon after, too, Gregory argues in the same way, moreover

⁹⁴ Origen, *De principiis* I 2,10 (GCS 22, 44,5–8 Koetschau): *Si omne genu flectitur Iesu, sine dubio Iesus est cui subiecta sunt omnia, et ipse est qui potentatum agit in omnibus, et per quem subiecta sunt Patri omnia. Per sapientiam namque, id est verbo ac ratione, non vi ac necessitate, subiecta sunt [...] et haec est omnipotentiae purissima ac limpidissima gloria cum ratione et sapientia, non vi ac necessitate, cuncta subiecta sunt.*

⁹⁵ Origen, *De principiis* I 6,2 (GCS 22, 80,4–8 Koetschau): *In unum finem revocantur omnes hi qui, in nomine Iesu genu flectentes, per hoc ipsum subiectionis suae insignia declararunt, qui sunt caelestium et terrestrium et infernorum, in quibus tribus significationibus omnis universitas indicatur.*

⁹⁶ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 20,25–21,3 Downing): Ἐπειδὴ πᾶν τὸ γενόμενον ἐν αὐτῷ σώζεται, ἡ δὲ σωτηρία διὰ τῆς ὑποταγῆς ἐρμηνεύεται, καθὼς ἡ ψαλμῳδία νοεῖν ὑποτίθεται, ἀκολουθῶς τὸ μηδὲν ἔξω τῶν σωζομένων εἶναι πιστεύειν ἐν τῷ μέρει τούτῳ τοῦ ἀποστόλου μαθάνομεν.

introducing the key concept of ἀγάπη in the τέλος, with a connection that was already central to Origen's thought: if the Father loves the Son, according to John 17:23, and all humans are in the Son, then the Father loves all humans as the Son's body, and the Son's submission to the Father means that all humanity will attain the knowledge of God and will be saved (1Tim 2:4–6).⁹⁷

Gregory clearly depends on Origen when he states that the elimination of death will have as a consequence that all will find themselves in life, because all will be in Christ, who is Life (John 11:25), and Christ's body will be all humankind:

Death, at last, will exist no more, and all will be found in life. But life is the Lord, thanks to whom, according to the words of the Apostle, the whole of his own body is led to the Father. Now, his body, as it has been often said, is the totality of human nature, with which he has mixed.⁹⁸

Now, already Origen emphasized that in the ἀποκατάστασις all will be in life, because eternal life, i.e., Christ, excludes eternal death, since they are incompatible with one another; thus, one must be eliminated, and 1Cor 15:25–28 reveals that this will be death:

If one posits for death the same kind of eternity as the eternity of life, death will no longer be contrary to life, but the same as life is. For what is eternal will be, not the contrary of what is eternal, but the very same thing. But it is certain that death is the contrary of life; therefore, it is certain that, if life is eternal, death cannot be eternal [...] When the death of the soul, which is the last enemy, is finally destroyed [...], then the empire of death will be destroyed along with death itself.⁹⁹

⁹⁷ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 23,11–18 Downing): Εἰ γὰρ ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱόν, ἐν δὲ τῷ υἱῷ πάντες γινόμεθα οἱ διὰ τῆς εἰς αὐτὸν πίστεως σῶμα αὐτοῦ γινόμενοι, ἀκολουθῶς ὁ τὸν υἱὸν ἑαυτοῦ ἀγαπῶν ἀγαπᾷ καὶ τοῦ υἱοῦ τὸ σῶμα ὡς αὐτὸν τὸν υἱόν· ἡμεῖς δὲ τὸ σῶμα. οὐκοῦν φανερόν διὰ τῶν εἰρημένων γέγονε τὸ ἀποστολικὸν νόημα, ὅτι πάσης ἀνθρωπίνης φύσεως τὴν γινομένην τοῦ ὄντος ἐπίγνωσιν τε καὶ σωτηρίαν ἡ τοῦ υἱοῦ πρὸς τὸν πατέρα ὑποταγὴ διασημαίνει.

⁹⁸ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 21,6–11 Downing): Μὴ εἶναί ποτε τὸν θάνατον καὶ τὸ πάντας ἐν ζωῇ γενέσθαι· ζωὴ δὲ ὁ κύριος, δι' οὗ γίνεται, κατὰ τὸν ἀποστολικὸν λόγον, παντὶ τῷ σώματι αὐτοῦ ἢ προσαγωγῇ πρὸς τὸν πατέρα [...] σῶμα δὲ αὐτοῦ, καθὼς εἴρηται πολλάκις, πᾶσα ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ἢ κατεμίχθη.

⁹⁹ Origen, *Commentarius in epistolam ad Romanos* V 7,78–88 (AGLB 33, 420,21–421,8 Hammond Bammel): *Si eadem aeternitas mortis ponatur esse quae vitae est, iam non erit mors vitae contraria sed aequalis. Aeternum namque aeterno contrarium non erit, sed idem. Nunc autem certum est mortem vitae esse contrarium: certum est ergo quod, si vita aeterna est, mors esse non possit aeterna [...] cum mors animae, quae est novissimus inimicus, fuerit destructa [...] regnum mortis pariter cum morte destructum erit.*

Precisely because he took up all humanity, which constitutes his body, Christ is the mediator,¹⁰⁰ who unifies all to himself and to the Father.¹⁰¹ Christ's mediating function, with the same reference to 1Tim 2:5, was already underscored by Origen on several occasions, and exactly in *De principiis* II 6,1, devoted to his assumption of all humanity through the incarnation: *harum omnium creaturarum* [i.e., the rational creatures] *et Dei medium, id est mediatorem*.¹⁰² Also in *Contra Celsum* III 34 Christ is said by Origen to be "midway and mediator between the uncreated nature and the nature of all created beings",¹⁰³ and in his extant Greek works he calls Christ μεσίτης five times: in the fragments from *Commentarius in epistulam ad Ephesios* (JThS 3, 29,22 Gregg) and in *Commentarius in Iohannem* VI 15,90 he presents him as "mediator between God and the human beings" (μεσίτης Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων),¹⁰⁴ quoting the same Pauline words as Gregory does in *In illud: Tunc et ipse filius* (GNO III/2, 21,10f. Downing); in *Commentarius in Iohannem* II 34,209¹⁰⁵ Origen defines Christ as μεσίτης and ἀρχιερεύς, joining the references to Christ in 1Timothy and Hebrews. The same association occurs in Origen, *De oratione* 10,2,¹⁰⁶ where Christ is the main intercessor in that he is μεσίτης and ἀρχιερεύς. Finally, in Origen, *Commentarius in epistulam ad Romanos* I 1–XII 21 from the *Catenae* (JThS 13, 28,17 Ramsbotham),¹⁰⁷ Christ's work as μεσίτης is linked to his accomplishment of peace: "having become our mediator, he realised peace" (μεσίτης ἡμῶν γενόμενος τὴν εἰρήνην

¹⁰⁰ On this function of Christ in Gregory see Ari Ojell: "Jesus Christ as Mediator, Archetype and Prototype," in: *Jesus Christ in Gregory of Nyssa's Theology*, ed. by Elias Moutsoulas (Athens: Heptalophos, 2005), 353–373 (= Ari Ojell: *One Word, One Body, One Voice* [see note 88], section II, art. 1).

¹⁰¹ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 21,10–19 Downing): Σῶμα δὲ αὐτοῦ, καθὼς εἴρηται πολλάκις, πᾶσα ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ἥ κατεμήχθη. Δι' αὐτὸ δὲ τοῦτο τὸ νόημα καὶ Μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων ὀνομάσθη [...] ὁ γὰρ ἐν τῷ πατρὶ ὢν καὶ ἐν ἀνθρώποις γενόμενος ἐν τούτῳ πληροῖ τὴν μεσιτείαν ἐν τῷ ἑαυτῷ πάντας ἐνώσαι καὶ δι' ἑαυτοῦ τῷ πατρὶ, καθὼς φησιν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ὁ κύριος, πρὸς τὸν πατέρα τὸν λόγον ποιούμενος: "Ἴνα πάντες ἐν ᾧσι καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ καὶ ἐγὼ ἐν σοί, ἵνα οὕτω κάκεινοι ἐν ἡμῖν ἔν ᾧσιν.

¹⁰² Origen, *De principiis* II 6,1 (GCS 22, 139,15 Koetschau).

¹⁰³ Origen, *Contra Celsum* III 34 (SVigChr 54, 178,22f. Marcovich): διαμεταξὺ τῆς τοῦ ἀγενήτου καὶ τῆς τῶν γενητῶν πάντων φύσεως.

¹⁰⁴ Origen, *Commentarius in Iohannem* VI 15,90 (GCS 22, 125,3f. Preuschen).

¹⁰⁵ Origen, *Commentarius in Iohannem* II 34,209 (GCS 22, 93,1 Preuschen).

¹⁰⁶ Origen, *De oratione* 10,2 (GCS 3, 320,19f. Koetschau).

¹⁰⁷ Edition by A. Ramsbotham: "Documents: The commentary of Origen on the Epistle to the Romans," *Journal of Theological Studies* 13 (1912), 210–224.357–368; *Journal of Theological Studies* 14 (1912), 10–22.

ἐπραγματεύσατο). Of course, Christ's prayer for unity in John 17:20–23, on which Gregory insists in *In illud: Tunc et ipse filius* (GNO III/2, 22f. Downing; Christ “unifies πάντας” in himself and to the Father; all become one with Christ and God who are one; Christ, being in the Father, by joining us to himself in unity [ἐνῶσας] accomplishes our union with God), was one of Origen's favourite biblical quotations in support of the aforementioned notion of perfect unity in the ἀποκατάστασις, e.g. in *De principiis* I 6,2;¹⁰⁸ II 3,5;¹⁰⁹ III 6,1 (with the eschatological passage from image to likeness and from likeness to unity);¹¹⁰ III 6,4;¹¹¹ III 6,6¹¹² and a host of other passages also in other works of Origen's.¹¹³

Unity will be effected by the Spirit, which will restore all humans to unity among themselves and with God, after separation due to sin:

For it is impossible that those who are divided from one another be united, unless they are brought together by the unity of the Spirit [...] that by means of it (scil. Christ's glory, that is, the Spirit) they may be united to me and, through me, to you.¹¹⁴

¹⁰⁸ Origen, *De principiis* I 6,2 (GCS 22, 82,6–12 Koetschau): *Restituetur* (scil. *ordo humani generis*) *in illam unitatem quam promittit dominus Iesus dicens ad Deum Patrem de discipulis suis: “Non pro istis rogo solis, sed et pro omnibus qui credituri sunt per verbum eorum in me, ut omnes unum sint, sicut ego in te, Pater, et tu in me, ita et isti in nobis unum sint;” et iterum ubi ait: “Ut sint unum, sicut nos sumus unum, ego in ipsis, et tu in me, ut sint et ipsi consummati in uno.”*

¹⁰⁹ Origen, *De principiis* II 3,5 (GCS 22, 120,23–29 Koetschau): *Quod dicit salvator [...] “sicut ego et tu unum sumus, ut et isti in nobis unum sint”, ostendere uideatur plus aliquid quam est saeculum vel saecula, forte etiam plus quam est “saecula saeculorum”, id videlicet cum iam non in saeculo sunt omnia, sed omnia et in omnibus Deus.*

¹¹⁰ Origen, *De principiis* III 6,1 (GCS 22, 280,23–281,5 Koetschau): *Finem omnium [...] et similitudinem Dei sperandam quae pro meritum perfectione praestabitur. [...] haec eadem Dominus in evangelio [...] sui intercessione futura designat [...]: “sicut ego et Tu unum sumus, ita et isti in nobis unum sint”, in quo iam videtur ipsa similitudo [...] proficere et ex simili unum iam fieri, pro eo sine dubio quod in consummatione vel fine omnia et in omnibus Deus est.*

¹¹¹ Origen, *De principiis* III 6,1 (GCS 22, 286,6–9 Koetschau): *Ut sint omnes unum, sicut est Pater cum Filio unum [...] ubi omnes unum sunt, iam diversitas non erit.*

¹¹² Origen, *De principiis* III 6,6 (GCS 22, 287,22f. Koetschau): *Omnia restituentur ut unum sint et cum Deus fuerit omnia in omnibus.*

¹¹³ These will be found, along with the relevant other patristic sources, in my contribution *John 13–17* which will appear in *Novum Testamentum Patristicum*.

¹¹⁴ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 22,2–14 Downing): Οὐ γάρ ἐστιν ἄλλως ἐνωθῆναι τοὺς ἀπ' ἀλλήλων διεστηκότας μὴ τῇ ἐνόητι τοῦ πνεύματος συμφουμένους [...] ἵνα δι' αὐτῆς ἐμοὶ ἐνωθῶσιν καὶ δι' ἐμοῦ σοί.

Origen had already assigned to the Spirit an essential role in all humans' return to unity in God.¹¹⁵ Suffice it to adduce *Commentarius in epistolam ad Romanos* VIII 4,39–45:

Once one has believed in Christ, even though one is not yet sanctified [...], however one necessarily will already invoke the Person in whom one has believed. For Christ came to reconcile the world with God and to offer those who believe in him to the Father. But the Holy Spirit, in turn, takes those whom Christ offers to the Father, in order to sanctify them [...] and to restore them into the completeness and perfection of the whole body [scil. of Christ].¹¹⁶

A specific point that is worth mentioning in relation to Gregory's dependence on Origen is his use of Paul's conversion from persecutor to apostle (1Cor 15:9; cf. Gal 1:13), in support of his argument for ἀποκατάστασις based on the notion that submission will coincide with salvation.¹¹⁷ For Paul's conversion was already emphasized by Origen in *Homiliae in Ieremiam* 1,16,15–18,¹¹⁸ as an example of the transformation effected by God from death to life, in support of the thesis that, if God kills or destroys, it is to give life again, and a better life.¹¹⁹

¹¹⁵ Cf. Maureen B. Moser: *Teacher of Holiness* (Piscataway: Gorgias Press, 2005).

¹¹⁶ Origen, *Commentarius in epistolam ad Romanos* VIII 4,39–45 (AGLB 34, 654,3–9 Hammond Bammel): *Cum crediderit quis Christo, etiamsi nondum sanctificatus sit [...], tamen necesse est ut iam invocet eum cui credidit. Christus enim venit mundum reconciliare Deo et credentes sibi offerre Patri. Quos autem offert Patri Sanctus Spiritus suscipit ut sanctificet eos [...] atque in soliditatem totius corporis perfectionemque restituat.*

¹¹⁷ According to *Tunc et ipse* (GNO III/2, 24,11–17 Downing) Paul was βλάσφημος καὶ διώκτης καὶ ὑβριστής, πρὸς μόνον τὸ ἀληθινὸν ἀγαθὸν βλέπει καὶ τούτῳ ἑαυτὸν ποιεῖ εὐπειθὴ καὶ ὑπήκοον, ἄρα καὶ ἡ ὑποταγὴ τοῦ Παύλου ἡ πρὸς τὸν θεὸν γενομένη εἰς τὸν ἐν αὐτῷ ζῶντα τὴν ἀναφορὰν ἔχει ὃς καὶ λαλεῖ ἐν τῷ Παύλῳ τὰ ἀγαθὰ καὶ ἐργάζεται. ἀγαθὸν δὲ πάντων κεφάλαιον ἡ πρὸς τὸν θεόν ἐστιν ὑποταγή.

¹¹⁸ Origen, *Homiliae in Ieremiam* 1,16,15–18 (SC 232, 232,22–25 Nautin).

¹¹⁹ Likewise, later in the same passage of *Homiliae in Ieremiam* 1,16,38–56 (SC 232, 234,18–236,12 Nautin) Origen observes that, when Scripture speaks of the death and destruction of kingdoms and peoples, it does not refer to this world's realms, nor to the elimination of any human: it is the kingdom of evil that will be destroyed and demolished up to its very roots in our souls by God, in order to purify us and prepare a basis for a good planting and edification. It is sin and vice, in all its varieties, that will be eradicated and abolished, so that upon the ruins of evil God may build his Temple and plant the new Paradise. See Ilaria Ramelli: "Origen's Exegesis of Jeremiah: Resurrection Announced throughout the Bible and its Twofold Conception," *Augustinianum* 48 (2008), 59–78. Remarkably, the reference to the eventual complete destruction of the kingdom of evil is echoed in Gregory's *Tunc et ipse* (GNO III/2, 27,10f. Downing): τῶν κακῶν ἡ δυναστεία εἰς τὸ παντελὲς ἐξαργηθήσεται. There can be no doubt that Gregory was reasoning with Origen's arguments in mind.

First the aspects concerning injustice and sin are presented, then those concerning justification from sin, not the reverse [...] first we shall receive bad things, sufferings, and then good things, so that, thanks to the vanishing of evil, the sufferings of the punishment of those who are enduring them may come to an end, that after this “I may give good things.” Thus, in the holy Scriptures you will find that God first says things that seem to be rather gloomy, and, after these, better things: “I shall kill and shall make live; I shall strike and shall heal.” He makes one suffer, and then restores [ἀποκαθίστησιν] him again.¹²⁰

Who is the person whom “I shall kill?” It is Paul the traitor, Paul the persecutor; and “I shall make him live,” so that he may become Paul the apostle of Jesus Christ.¹²¹

Likewise, Gregory sees Paul’s change as a paradigm for all humans, in *In illud: Tunc et ipse filius* (GNO III/2, 24,18–24 Downing): in the end, all will reject the old man (Col 3:9; Eph 4:22) and receive the Lord in new life.¹²²

Gregory also derived from Origen an important conception which he uses to describe the ἀποκατάστασις at the end of *In illud: Tunc et ipse filius*: the “theology of the image.” Along the lines of 1Cor 15:25–28, already employed by Origen many times to buttress his doctrine of ἀποκατάστασις, Gregory states that, while reigning in his eschatological kingdom, Christ will subject his enemies, and, after unifying all, will remit all to the Father. Those who were enemies will submit in a submission that is defined again as voluntary and coinciding with salvation and union with Christ, according to Origen’s equation:

It is salvation that must be understood through the word “submission.” For this strong fighter in war [scil. Christ] will cease from his valiant deeds only when all that which is opposite to the Good has vanished, when he has gathered the whole of his own kingdom and has led it to God the Father, after uniting all beings to himself.¹²³

¹²⁰ Origen, *Homiliae in Ieremiam* 16,6,16–26 (SC 238, 148,6–16 Nautin).

¹²¹ Origen, *Homiliae in Ieremiam* 1,16,15–18 (SC 232, 232,22–25 Nautin).

¹²² See *Tunc et ipse* (GNO III/2, 24,18–25,4 Downing): “Ὁ δὲ ἐπὶ τοῦ ἐνὸς εὖρεν ὁ λόγος, τοῦτο καὶ πάσῃ τῇ κτίσει τῶν ἀνθρώπων εὐλόγως ἐφαρμοσθήσεται, ὅταν, καθὼς φησιν ὁ κύριος, ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ τὸ εὐαγγέλιον γένηται. πάντων γὰρ ἀποθεμένων τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσι καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ καὶ δεξαμένων ἐν αὐτοῖς τὸν κύριον, ἀναγκαίως ὁ ἐν αὐτοῖς ζῶν ἐνεργεῖ τὰ ἀγαθὰ τὰ παρ’ ἐκείνων γινόμενα. τὸ δὲ ἀκρότατον τῶν ἀγαθῶν πάντων ἡ σωτηρία ἡ διὰ τῆς τοῦ κακοῦ ἀλλοτριώσεως ἡμῖν γινομένη· ἀλλὰ μὴν οὐκ ἔστιν ἄλλως τοῦ κακοῦ χωρισθῆναι μὴ τῷ θεῷ διὰ τῆς ὑποταγῆς ἀνακραθέντας.

¹²³ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 26,15–27,25 Downing): “Ἡ σωτηρία τῷ ὀνόματι τῆς ὑποταγῆς ἐρμηνεύεται. τότε γὰρ παύεται τῆς ἀριστείας ὁ δυνατὸς ἐν πολέμῳ, ὅταν

The ex-enemies, whose submission is equated to blessedness, will become a stool for Christ's feet, receiving God's footstamp:

When all those who once were enemies have become a stool for God's feet, receiving in themselves the divine footprints, and when death has been destroyed—for, when there are no longer people who die, death in turn will no more exist at all—, then in the submission of all of us, which must not be understood as slavish humiliation, but as sovereignty, incorruptibility, and beatitude [...].¹²⁴

God's footstamp is an obvious reference to God's εἰκών in everyone, according to the "theology of the image," which is simply fundamental in both Gregory and Origen, and crucial to their doctrine of ἀποκατάστασις. Gregory's reference to Ps 109:1 LXX strongly confirms my argument as well, in that this is one of Origen's favourite passages in support of ἀποκατάστασις.¹²⁵

That Origen is the main inspirer of Gregory's *In illud: Tunc et ipse filius* is manifest in the very theoretical and exegetical structure of this work, in all arguments developed therein up to minute exegetical details, in every passage.

Origen's exegesis of 1Cor 15:22–28 in an anti-subordinationistic sense was inherited, as I have demonstrated, by Gregory, probably not without passing through authors such as Marcellus of Ancyra and Eusebius of Caesarea, both of whom Gregory knew well and were admirers and followers of Origen.¹²⁶ Marcellus—who knew Origen

ἀφανισθῇ πᾶν τὸ τῷ ἀγαθῷ ἀντικείμενον, ὅταν πᾶσαν τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν συναγαγὼν προσαγάγῃ τῷ θεῷ καὶ πατρί, πρὸς ἑαυτὸν ἐνώσας τὰ πάντα.

¹²⁴ *Tunc et ipse* (GNO III/2, 28,3–9 Downing): Πάντων τοίνυν τῶν ποτε ἐχθρῶν ὑποπόδιον τῶν ποδῶν τοῦ θεοῦ γενομένων ἐν τῷ δέξασθαι τὸ θεῖον ἵχνος ἐν ἑαυτοῖς, καὶ τοῦ θανάτου καταργηθέντος (μὴ γὰρ ὄντων τῶν ἀποθνησκόντων οὐδὲ ὁ θάνατος ἔσται πάντως), τότε ἐν τῇ πάντων ἡμῶν ὑποταγῇ, ἥτις οὐχὶ δουλικὴ νοεῖται ταπεινότης ἀλλὰ βασιλεία καὶ ἀφθαρσία καὶ μακαριότης.

¹²⁵ See Ilaria Ramelli: "The Universal and Eternal Validity of Jesus's High-Priestly Sacrifice," in: *A Cloud of Witnesses*, ed. by Richard J. Bauckham, Daniel R. Driver, Trevor A. Hart, and Nathan MacDonald. Library of New Testament Studies 387 (London: T&T Clark, 2008), 210–221.

¹²⁶ For Marcellus see Alastair H.B. Logan: "Marcellus of Ancyra on Origen and Arianism," in: *Origeniana VII*, ed. by Wolfgang A. Bienert and Uwe Kühneweg (Leuven: Peeters, 1999), 159–164; Jon Robertson: *Christ as a Mediator* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 97–136, according to whom Marcellus shared Eusebius' notion of "deictic" mediation of the image, but, unlike Eusebius, he identified the deictic mediator with the flesh of Christ, while Eusebius identified it with the eternal Logos. Also: Maurice J. Dowling: *Marcellus of Ancyra*, Ph.D. Dissertation (Belfast: The Queen's University of Belfast, 1987); Joseph Lienhard: *Contra Marcellum: Marcellus of Ancyra and Fourth-Century Theology* (Washington: The Catholic University of America Press,

well, although he failed to entirely grasp his thought, as Eusebius also shows—influenced Athanasius too, another great admirer of Origen,¹²⁷ even in precise exegetical points, e.g., the tendency to referring to Christ's humanity biblical passages such as Prov 8:22 and Col 1:15, which the Arians adduced to demonstrate the Son's inferiority. I have argued elsewhere¹²⁸ that Eusebius agrees with Marcellus about the ἀποκατάστασις, and that they both depended on Origen precisely in their interpretation of 1Cor 15:28. Gregory knew the exegeses of the three of them.

Marcellus, a signatory to the Nicene council and supported by Athanasius till 345, opposed the "Arian" positions, just as Origen had done ante litteram and Nyssen did. Indeed, his standpoint was that of a faithful follower of Origen. But his opposition to Arianism brought him to the point of denying the real distinction of the divine Persons: although he formally condemned Sabellius, he did not accord a subsistence (ὑπόστασις) to the Logos, considered by him to be God's δύναμις or operational faculty. Robertson has rightly labelled his Trinitarian vision as "monoprosopic." His idea of a divine Monad which expanded into a Dyad and a Triad and will return to being a Monad in the end was consistent with his actual negation of any individual subsistence of the Son and the Spirit. His treatise against Asterius was well known to Eusebius, who preserved several fragments from it. Hübner¹²⁹ suggested that Nyssen's Trinitarian, Christological, and soteriological thought was influenced by Marcellus, and a bond between them

1999); Liuwe H. Westra: *The Apostles' Creed* (Turnhout: Brepols, 2002), 28–36.42–46; Sara Parvis: *Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy* (Oxford: Oxford University Press, 2006), with a review by Manlio Simonetti: "Un libro recente su Marcello di Ancira," *Augustinianum* 48 (2008), 103–122. Edition: *Markell von Ankyra, Die Fragmente*, ed. by Markus Vinzent. Supplements to Vigiliae Christianae 39 (Leiden: Brill, 1997).

¹²⁷ Sara Parvis: "Τὰ τίνων ἄρα ῥήματα θεολογεῖ: The Exegetical Relationship between Athanasius' *Orationes contra Arianos* I–III and Marcellus of Ancyra's *Contra Asterium*," in: *The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity: Proceedings of the Montréal Colloquium in honour of Charles Kannengiesser, 11–13 October 2006*, ed. by Lorenzo DiTommaso and Lucian Turcescu. Bible in Ancient Christianity 6 (Leiden: Brill, 2008), 337–367.

¹²⁸ See Ramelli: "In Illud: Tunc et Ipse Filius" (see note 2), passim.

¹²⁹ Reinhard M. Hübner: "Gregor von Nyssa und Markell von Ancyra," in: *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nyse: Actes du colloque de Chevetogne (22–26 septembre 1969)*, ed. by Marguerite Harl (Leiden: Brill, 1971), 199–229.

may also be found in historical details.¹³⁰ E.g., in *Refutatio Confessionis Eunomii* (GNO II, 403,24–404,1 Jaeger) Gregory assimilates the unity obtaining between the spirit inside a human and the human itself and the unity obtaining between the Holy Spirit and the Father. Now, this very parallel is found already in Marcellus' *De incarnatione et contra Arianos* 13.¹³¹ Furthermore, in *Oratio catechetica* 32¹³² Gregory affirms the unity between Christ and humanity, so that the risen Christ is the first-fruits of the *φύραμα* of humanity, which is resurrected in Christ. The same conception is already present in Marcellus' *De incarnatione et contra Arianos* 12, as Hübner¹³³ rightly observed:

Through his own Logos and Son he resurrected the flesh of his Son. And we do not say that the body is by nature the Son of God, but rather the body of the Son of God. Thus, with the resurrection of his body, the Son is considered to be resurrected from the dead. This is why we say, according to the flesh, that he also died, was buried, and rose from the dead. According to the spirit, on the contrary, he is both in heaven and on earth and everywhere. First he was "rich," that is, God; then he became "poor," that is, a human being, and was made similar to us in all respects but sin. And for this reason he receives life as a human being, he who possesses life, since he is Life itself. But he receives life (as a human) for our sake; and as a human being he made progress in wisdom and age, he who is God's eternal power and wisdom; and as a human being he is sanctified, he who is the Holy One and has no need of sanctification [...] and as a human being he is exalted, having received a name that is above every other name—a name which he has eternally by nature. For "the Logos was God." Therefore, all the things that Scripture says the Son took on, it is in respect to his body that it says so; and his body is the first-fruit of the Church. [...] Thus, the first-fruit received a name that is above every other name, and the whole lump was potentially resurrected and enthroned with it [...]. And for this reason the human beings received the grace to be called "gods" and "sons of

¹³⁰ In particular, when Basil of Caesarea in *Epistula* 100 (on which see now Gregory of Nyssa, *The Letters*, introduction, translation and commentary by Anna M. Silvas. Supplements to Vigiliae Christianae 83 [Leiden: Brill, 2007], 80f., where this letter too is reported and commented on) laments that Gregory is organizing synods against him, this may mean that he is being close to the Meletians as a consequence of Gregory's sympathy for Marcellus' thought. Significantly, Gregory must apologize again for this kind of relationships before the synod of Sebaste in 380 in *Epist.* 5 (GNO VIII/2², 92,15–93,3 Pasquali), for which see Silvas on pages 135–139: from § 2 it is evident that Gregory received a commission from the Neo-nicene council of Antioch in 379 to reconcile the old Nicene Marcellus to the Catholic communion.

¹³¹ Marcellus of Ancyra, *De incarnatione et contra Arianos* 13 (PG 26, 1005B).

¹³² *Or. cat.* 32 (GNO III/4, 78,2–17 Mühlenberg).

¹³³ Hübner: "Gregor von Nyssa und Markell von Ancyra" (see note 129), 212–221.

God.” First of all, then, the Lord resurrected his own body from the dead and exalted it in himself; subsequently, he will resurrect also the limbs of his body, in order to give them, qua God, as a gift of grace all that which he received qua human being. Thus, he gives life to himself as a gift, and sanctifies himself, and exalts himself. Therefore, when Scripture says that the Father sanctified him, resurrected him, gave him a name that is above all other name, and gave him life, it is clear that the Father does all this by means of him. Thus, he resurrects him by means of him, sanctifies him by means of him, exalts him by means of him, and gives him life by means of him. And when he remits his spirit into the hands of the Father, it is as a human being that he consigns himself to God, in order to hand all human beings to God. For he is the hand, and indeed “the hands,” of the Father.¹³⁴

But I think that these notions have their roots in Origen, whom Gregory followed. Moreover, it is important to consider that the attribution of *De incarnatione et contra Arianos*, a Pseudo-Athanasian treatise, to Marcellus, which was supported by Martin Tetz, is not totally sure and was denied, e.g., by Simonetti and Kannengiesser.¹³⁵

¹³⁴ Marcellus of Ancyra, *De incarnatione et contra Arianos* 12 (PG 26, 1001C–1004B): “Ἦγειρε γὰρ διὰ τοῦ ἰδίου Λόγου καὶ Υἱοῦ τὴν σάρκα τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ. Καὶ οὐ λέγομεν τὸ σῶμα εἶναι Υἱὸν φύσει τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ τὸ σῶμα τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. Τοῦ οὖν σώματος ἐγειρομένου, ὁ Υἱὸς νοεῖται ἐγγεγεμενός ἐκ νεκρῶν. Διὰ τοῦτο κατὰ σάρκα λέγομεν, ὅτι καὶ ἀπέθανε, καὶ ἐτάφη, καὶ ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν· κατὰ δὲ τὸ πνεῦμα καὶ ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς ἦν καὶ πανταχοῦ. Ἐπεὶ οὖν πρότερον πλουσίως ὦν τουτέστι Θεός· ὕστερον δὲ πτωχὸς γέγονε, τουτέστιν ἄνθρωπος, καὶ ὁμοιώθη ἡμῖν κατὰ πάντα χωρὶς ἁμαρτίας· καὶ διὰ τοῦτο ὡς ἄνθρωπος λαμβάνει ζωὴν ὁ ἔχων ζωὴν, αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ ζωὴ· λαμβάνει δὲ δι’ ἡμᾶς, καὶ ὡς ἄνθρωπος προέκοπτε σοφία καὶ ἡλικία ἡ αἰδῖος τοῦ Θεοῦ δύναμις καὶ σοφία, καὶ ὡς ἄνθρωπος ἀγιάζεται ὁ ἅγιος, καὶ μὴ χρειᾶν ἔχων ἁγιασμοῦ· [...] Καὶ ὡς ἄνθρωπος ὑψοῦται λαβὼν ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, ὅπερ αἰ κατὰ φύσιν ἔχει. Θεὸς γὰρ ἦν φησὶν ὁ Λόγος. Ὅσα οὖν λέγει ἡ Γραφή ὅτι ἔλαβεν ὁ Υἱός, διὰ τὸ σῶμα αὐτοῦ λέγει, ὅπερ σῶμα ἀπαρχὴ ἐστὶ τῆς Ἐκκλησίας· [...] Τῆς οὖν ἀπαρχῆς λαβοῦσης ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, συνηγέρθη δυνάμει καὶ τὸ φύραμα, καὶ συνεκαθέσθη [...]. Καὶ διὰ τοῦτο χάριν ἔλαβον οἱ ἄνθρωποι τὸ καλεῖσθαι θεοὶ καὶ υἱοὶ Θεοῦ. Πρῶτον οὖν τὸ ἴδιον σῶμα ἠγειρεν ὁ Κύριος ἐκ νεκρῶν, καὶ ὑψωσεν ἐν ἑαυτῷ· μετὰ ταῦτα ἐγερεῖ καὶ τὰ μέλη τοῦ σώματος αὐτοῦ, ἵνα χαρίσῃται αὐτοῖς τὰ πάντα ὡς Θεὸς ὅσα αὐτὸς ὡς ἄνθρωπος ἔλαβεν. Αὐτὸς οὖν ἐαυτῷ χαρίζεται ζωὴν καὶ αὐτὸς ἐαυτὸν ἀγιάζει, καὶ αὐτὸς ἐαυτὸν ὑψοῖ. Ὅτε οὖν λέγει, ὅτι ὁ Πατὴρ ἡγίασεν αὐτὸν καὶ ἠγειρεν αὐτὸν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, καὶ ἔδωκεν αὐτῷ ζωὴν· δηλόν, ὅτι δι’ αὐτοῦ τὰ πάντα ποιεῖ ὁ Πατὴρ. Δι’ αὐτοῦ οὖν αὐτὸν ἐγείρει, καὶ δι’ αὐτοῦ αὐτὸν ἀγιάζει, καὶ δι’ αὐτοῦ αὐτὸν ὑψοῖ, καὶ δι’ αὐτοῦ αὐτῷ ζωὴν δίδωσι. Καὶ ὅτε παρατίθεται τὸ πνεῦμα αὐτοῦ εἰς χεῖρας τοῦ Πατρὸς ὡς ἄνθρωπος ἐαυτὸν παρατίθεται τῷ Θεῷ, ἵνα πάντας ἀνθρώπους παραβῇ τῷ Θεῷ. Αὐτὸς γὰρ ἐστὶν ἡ χεὶρ καὶ αἱ χεῖρες τοῦ Πατρὸς.

¹³⁵ See Manlio Simonetti: “Su alcune opere attribuite di recente a Marcello di Ancira,” *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 9 (1973), 313–329; idem: “Ancora sulla paternità dello ps-atanasiano *Sermo maior de fide*,” *Vetera Christianorum* 11 (1974), 333–343; G. Rapisarda, “La questione dell’autenticità del *De incarnatione Dei*

The most important derivation of all is precisely the one concerning the exegesis of 1Cor 15:28. Gregory in *In illud: Tunc et ipse filius* interprets the Son's eschatological submission to the Father as the submission of all humanity, forming the body of Christ. As Hübner pointed out, the same idea is found in *De incarnatione et contra Arianos* 20.¹³⁶ Both authors see Christ's body as a spiritual entity that spiritualizes all those who constitute it. And the context is the same: the interpretation of 1Cor 15:28. Gregory's *In illud: Tunc et ipse filius* is dedicated to the exegesis of this verse, and the relevant section of *De incarnatione et contra Arianos* is likewise devoted to the interpretation of 1Cor 15:25–28. Here is the latter:

He is speaking of the submission of the world that will take place in his own flesh. Indeed, regarding his divine reign, Daniel offered the following description: "And to his reign there will be no end." In the same way, Luke, too, says [...]. "And he will reign," he says, "forever, and to his reign there will be no end." The Apostle, however, states that his reign will in fact have an end. For he says: "He must reign until he has put all enemies under his feet." Likewise, David, too, says: "The Lord said to my Lord: Sit to my right, until I have put your enemies as a stool under your feet." The fact that he says, "Sit down," indicates the beginning; and to say, "until your enemies are put," indicates the end. [The quotation of 1Cor 15:28 follows.] And this will come to pass when all of us, as he says, submit to the Son, are found to be his limbs, and become thanks to him as sons of God [...]. It is then that he himself will submit to the Father instead of us, as the head on behalf of his own limbs. Indeed, as long as all of his limbs have not yet submitted, he, who is their head, has not yet submitted to the Father, because he is waiting for his own limbs. If, on the contrary, he were one of those who submit, he would have submitted to the Father in the beginning, and would not do so only in the end. For it is we who are those who submit to the Father in him, and we, those who will reign in him, until our enemies are put under our feet.¹³⁷

et contra Arianos di s. Atanasio. Rassegna degli studi," *Nuovo Didaskaleion* 23 (1973), 23–54; Charles Kannengiesser: Art. Marcello di Ancira, in: *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. Vol. 2, ed. by Angelo Di Berardino (Genova: Marietti, 2007), 3015–3017.

¹³⁶ Marcellus of Ancyra, *De incarnatione et contra Arianos* 20 (PG 26, 1020A–1021A).

¹³⁷ Marcellus of Ancyra, *De incarnatione et contra Arianos* 20 (PG 26, 1020A–1021A): Περὶ τῆς ὑποταγῆς τοῦ κόσμου λέγει τῆς ἐν σαρκὶ αὐτοῦ ὑποτεταγμένης. Περὶ γὰρ τῆς βασιλείας αὐτοῦ τῆς θεϊκῆς Δανιὴλ ἐξέφρασε λέγων· Καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος. Καθὼς καὶ ὁ Λουκᾶς λέγει [...]. Καὶ βασιλεύσει φησὶν εἰς τὸν αἰῶνα καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος. Ὁ δὲ Ἀπόστολος λέγει τέλος ἔχειν τὴν βασιλείαν αὐτοῦ. Δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν φησὶν ἄχρις ἂν θῇ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ. Ὁμοίως δὲ καὶ ὁ Δαβίδ· Εἶπε φησὶν ὁ Κύριος τῷ Κυρίῳ μου·

Again, it is not entirely certain that this passage is from Marcellus. We rather should rely more safely on Eusebius' *Contra Marcellum* and the fragments therein, on the basis of which I demonstrated elsewhere that both Eusebius and Marcellus heavily depended on Origen's exegesis of 1Cor 15:28.¹³⁸ I think that both Marcellus and Gregory (either through Marcellus or directly, or else, as I deem probable, via the knowledge of both) derive their exegesis of 1Cor 15:28 from Origen; Gregory probably knew also Eusebius' discussion of Marcellus' interpretation of the same Pauline passage.¹³⁹ But the most influential inspirer of his exegesis in *In illud: Tunc et ipse filius* is Origen, as I have argued in the present study. And this has important consequences both for Gregory's Trinitarian theology and for Origen's.

Κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθροὺς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου. Τὸ λέγειν οὖν αὐτὸν Κάθου, ἀρχὴν σημαίνει· καὶ τὸ λέγειν, ἕως τεθῶσιν οἱ ἐχθροί σου, τέλος δείκνυσιν. [The quotation of 1Cor 15:28 follows.] Τοῦτο δέ ἐστιν, ὅταν φησὶν ὑποταγῶμεν οἱ πάντες τῷ Υἱῷ, εὐρεθῶμεν αὐτοῦ μέλη, καὶ γενώμεθα αὐτῷ εἰς υἱοὺς Θεοῦ. [...] τότε δὲ αὐτὸς ὑποταγήσεται ἀνθ' ἡμῶν τῷ Πατρὶ ὡς κεφαλὴ ὑπὲρ τῶν ἰδίων μελῶν. Τῶν γὰρ μελῶν αὐτοῦ μηδέπω ὑποταγέντων πάντων, αὐτὸς ἡ κεφαλὴ αὐτῶν, οὕτω ὑποτέτακται τῷ Πατρὶ ἀναμένων τὰ ἴδια μέλη. Εἰ δὲ ἦν εἰς τῶν ὑποτεταγμένων, ἐξ ἀρχῆς ἂν ὑπετάσσετο τῷ Πατρὶ καὶ οὐκ ἐπὶ τοῦ τέλους τοῦτο ἐποίει. Ἡμεῖς γάρ ἐσμεν οἱ ἐν αὐτῷ ὑποτασσόμενοι τῷ Πατρὶ καὶ ἡμεῖς ἐσμεν οἱ ἐν αὐτῷ βασιλεύοντες, ἕως ἂν τεθῶσιν οἱ ἐχθροὶ ἡμῶν ὑπὸ τοὺς πόδας ἡμῶν.

¹³⁸ See Ramelli: "In Illud: Tunc et Ipse Filius" (see note 2), *passim*.

¹³⁹ I am grateful to all colleagues and friends who read and discussed my study at various stages: Volker H. Drecoll and the participants in the Gregory of Nyssa congress in Tübingen, especially Ekkehard Mühlenberg and Joseph O'Leary; Mark J. Edwards, Margaret M. Mitchell, Henryk Pietras, Panayiotis Tzamalikos, and the attendees of a lecture of mine on this subject at the University of Chicago on 12 February 2009. Special thanks to Margitta Berghaus for her kind editorial assistance.

III.3 The Debate with Apollinaris

ANTI-ARIANISCHE ARGUMENTE GEGEN APOLLINARIOS.
GREGOR VON NYSSA IN DER AUSEINANDERSETZUNG
MIT APOLLINARIOS IN *ANTIRRHETICUS*
ADVERSUS APOLINARIUM

SILKE-PETRA BERGJAN

Pierre Bourdieu schreibt: „Die Orthodoxie, diese rechte oder eher zurechtgebogene Meinung, die was immer sie auch tun mag, den ursprünglichen unschuldigen Zustand der Doxa nicht zu restaurieren vermag, besitzt Existenz allein in der objektiven Beziehung, die sie mit der Heterodoxie verbindet, d.h. allein in Bezug auf die Wahl—*αἵρεσις*, Häresie—, die durch das Bestehen konkurrierender Mitmöglichkeiten ermöglicht wird, und in Bezug auf die explizite Kritik jener Gesamtheit nicht-getroffener Entscheidungen, die in der herrschenden Ordnung impliziert ist“.¹

Gregor von Nyssa schrieb die Texte, die im Zusammenhang mit Apollinarios bzw. dessen Kirche stehen, in den 80er Jahren des 4. Jahrhunderts und damit genau in der Zeit, in der Apollinarios endgültig zum Häretiker wurde, zumindest in der Sicht der Kirche, die sich auf Damasus von Rom und Peter von Alexandrien berufen konnte.

Apollinarios war zunächst einer der nizänischen Bischöfe.² Bis 376 äußert sich Basilius über Apollinarios zurückhaltend, nicht abweisend,

¹ Pierre Bourdieu: *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979), 332; zitiert bei Jaques Berlinerblau: „Toward a Sociology of Heresy, Orthodoxy, and Doxa“, *History of Religions* 40 (2001), (327–351) 327. Die Konzeption von Bourdieu wurde jüngst benutzt von William E. Arnal: „Doxa, Heresy, and Self-Construction: The Pauline Ekklesiāi and the Boundaries of Urban Identities“, in: *Heresy and Identity in Late Antiquity*, hg. von Eduard Iricinschi und Holger M. Zellentin. Texte und Studien zum antiken Judentum 119 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 50–101.

² Hans Lietzmann: *Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Texte und Untersuchungen*, Teil 1 (Tübingen: Mohr, 1904), 3f. Zur genauen Position des Apollinarios in der trinitarischen Debatte siehe die Arbeit zu Apollinarios' Schrift *Κατὰ μέρος πίστις* von Kelley McCarthy Spoerl: „Apollinarius on the Holy Spirit“, *Studia Patristica* 37 (2001), 571–592. Sowie Peter Gemeinhardt: „Apollinaris of Laodicea: A Neglected Link of Trinitarian Theology between East and West“, *Zeitschrift für Antikes Christentum* 10 (2007), 286–301.

eher noch respektvoll.³ Wenig später erfolgt der Bruch mit Apollinarios, Basilius schreibt, dass er keine Gemeinschaft mit Apollinarios habe und drängt auf Ab- und Ausgrenzung.⁴ Er verteidigt seine eigenen Briefe an Apollinarios als weit in die Vergangenheit gehörige Äußerungen.⁵ Gleichzeitig distanzieren sich Apollinarios und seine Seite von verschiedenen Bischöfen, vor allem von solchen, die mit der Situation der Nizäner in Antiochien zu tun hatten. Sie haben 377 eine eigene „Nebenkirche“ gebildet, so ist dem Brief des Basilius zu entnehmen.⁶

Es sind vereinzelte Nachrichten, die Aufschluss geben über die eine oder andere Situation, die mit Apollinarios zu tun hat. Einen Einblick in die 80er Jahre geben die Briefe von Gregor von Nazianz. 382/383 ist man in Nazianz mit Anhängern des Apollinarios konfrontiert.⁷ Zwischen 384 und 386,⁸ also ungefähr zeitgleich mit der Abfassung des

³ Basilius von Caesarea, *Epistula* 244,3 (CUFr, Lettres 3, 76f. Courtonne); *Epistula* 129,1 (CUFr, Lettres 2, 39 Courtonne), hierzu Lietzmann: *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* (siehe Anm. 2), 21.53; Ekkehard Mühlberg: *Apollinaris von Laodicea*. Forschungen zur Theologie- und Dogmengeschichte 23 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969), 29–31.45–48.

⁴ Basilius, *Epistula* 265,2,5–20 (CUFr, Lettres 3, 128f. Courtonne); *Epistula* 131,2 (CUFr, Lettres Bd. 1, 45f. Courtonne); vgl. *Epistula* 263,4 (CUFr, Lettres 3, 124f. Courtonne). Lietzmann: *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* (siehe Anm. 2), 26; zur Datierung siehe Mühlberg: *Apollinaris von Laodicea* (siehe Anm. 3), 48–50.

⁵ Basilius, *Epistula* 131,2 (CUFr, Lettres 2, 45f. Courtonne); *Epistula* 224,1 (CUFr, Lettres 2, 17f. Courtonne). Vgl. Hermann J. Vogt: „Zum Briefwechsel zwischen Basilius und Apollinaris. Übersetzung der Briefe mit Kommentar“, *Theologische Quartalschrift* 175 (1995), 46–60.

⁶ Basilius, *Epistula* 265 (CUFr, Lettres 3, 129,24f. Courtonne); Sozomenos, *Historia ecclesiastica* VI 25,1–5 (GCS N.F. 4, 270,9–271,4 Bidez/Hansen). Zu den Vorgängen in Antiochien, in deren Folge Vitalis die Gemeinde von Meletios verlässt, siehe Lietzmann: *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* (siehe Anm. 2), 21.44.65 und besonders Mühlberg: *Apollinaris von Laodicea* (siehe Anm. 3), 45–56.

⁷ Lietzmann: *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* (siehe Anm. 2), 18.33.74.

⁸ Die Datierung von Gregor von Nazianz, *Epistula* 202 (SC 208, 70–95 Gallay/Jourjon) ist umstritten. Es herrscht weitgehend Konsens, dass Gregor auf der Synode von 381, gerade als Bischof von Konstantinopel eingesetzt, eine Niederlage hinnehmen muss und in der Folge den Mann, der ihn als Bischof ersetzt, mit aller Vehemenz angreift. Nektarios, mit senatorischem Einfluss und diplomatischem Geschick ausgezeichnet, bewährt sich als Bischof der Stadt, wie Gregor zutiefst gekränkt zugeben muss. So John A. McGuckin: „Autobiography as Apologia in St Gregory of Nazianzus“, *Studia Patristica* 37 (2001), (160–177) 160.177; Susanna Elm: „A programmatic Life: Gregory of Nazianzus' Orations 42 and 43 and the Constantinopolitan Elites“, *Arethusa* 33 (2000), 411–427. Anders Ramond van Dam: „Self-Representation in the will of Gregory of Nazianzus“, *Journal of Theological Studies* 46 (1995), 118–148. Gregor greift die Qualifikation des Nektarios als Bischof an und preist ein Bischofsamt, dessen Vertreter sich, wie er selbst, über Herkunft und theologische Kompetenz definiert. Der entscheidende Unterschied zwischen Nektarios und ihm selbst besteht

nach Gregor in der theologischen Kompetenz, die aus asketischem Rückzug, philosophischer Kontemplation und exegetischer Expertise erwachsen ist und über die ein Mann, der am Ende seiner politischen Karriere Bischof wird, nicht verfügen kann. In diesen Zusammenhang gehört *Epistula* 202. In diesem Brief hält Gregor Nektarios vor, aus mangelnder Sachkompetenz die Notwendigkeit übersehen zu haben, gegen die häretischen Apollinaristen vorzugehen.—Neil McLynn: „The Voice of Conscience: Gregory Nazianzen in Retirement“, in: *Vescovi e pastori in epoca Teodosiana: XXV incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma 8–11 maggio 1996. Studia Ephemeridis Augustinianum 58 (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1997), 299–308, datiert *Epistula* 202 zwischen Sommer und Dezember 383. Sokrates, *Historia ecclesiastica* V 10,6f. (GCS N.F. 1, 282,22–283,2 Hansen) berichtet von einem neuen Versuch, auf einer Synode 383 zu kirchlicher Einheit zu kommen. Auf dieser Synode wird verschiedenen Gruppen die Gelegenheit zur Stellungnahme gegeben, genannt werden „Arianer“ (Homöer), Eunomianer und Makedonianer. Diese Synode kann nach McLynn, „The Voice of Conscience“ (siehe oben), 305–308 als plausibler Anlass für das Schreiben von Gregor verstanden werden. Gregor mahnt Nektarios, die Apollinaristen einzubeziehen und seinen Einfluss beim Kaiser geltend zu machen. Im Dezember 383 werden die Apollinaristen das erste Mal in einem Edikt gegen Häretiker genannt (*Codex Theodosianus* XVI 5,12 [SC 497, 298f. Mommsen/Rougé/Delmaire]). Gegen die ältere Forschung, die *Epistula* 202 in das Jahr 387 datiert (so z.B. Lietzmann: *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* [wie Anm. 2], 74) schreibt McLynn, „The Voice of Conscience“ (siehe oben), 305: „But by this date all the sects mentioned had long been banned by the government, making Gregory's demand for imperial intervention solely against the Apollinarists seem oddly restrained, and the elaborate case he argues against quite redundant.“ Man nimmt an, dass Bischöfe einen Einfluss auf die anti-häretische Gesetzgebung hatten, und Gregor wäre hierfür ein schönes Beispiel, mit dem man diesen Einfluss belegen könnte. Nur wird hier die Wirkung der anti-häretischen Gesetzgebung bei weitem überschätzt. Zwischen Juli 383 und Januar 384 wurde in drei Edikten (*Codex Theodosianus* XVI 5,11–13 [SC 497, 248–252 Mommsen/Rougé/Delmaire]) die Gesetzgebung gegen innerchristliche Häretiker sukzessive verschärft. Einsetzend mit dem Verbot öffentlicher und privater Religionsausübung werden zunächst die Ausweisung und der Aufenthalt der Kleriker präzisiert, der Einzug der Häuser, in denen Gottesdienste gehalten werden, angeordnet, die Regelungen auf diejenigen ausgeweitet, welche die Durchsetzung der Gesetze vernachlässigen, und Kleriker und Religion schrittweise kriminalisiert (*nomen famosum*). Der Brief Gregors bleibt in seinen Forderungen, auch wenn er eine technische Sprache benutzt, weit hinter der Gesetzgebung zurück. Dies macht Sinn, wenn der Brief nicht die Entstehung der Gesetze erklärt, sondern vielmehr ein Zeugnis für die Situation nach der Veröffentlichung der Gesetze ist, nämlich für die mangelnde Umsetzung der Gesetze in entsprechende Maßnahmen. In dieser Weise datiert, würde der Brief (*Epistula* 202,7.18.22 [SC 208, 90; 93f. Gallay/Jourjon]) erstens den Ausführungen von Sozomenos über anti-häretische Gesetzgebung entsprechen bzw. diese bestätigen, und könnte zweitens mit der Parallelisierung von Apollinarios und seinen Anhängern mit den Eunomianern in den späteren 80er Jahren in Verbindung gebracht werden, die bei Gregor von Nyssa deutlich zum Tragen kommt (vgl. aber auch Sozomenos, *Historia ecclesiastica* VI 27,1–7 [GCS N.F. 4, 174–176 Bidez/Hansen]). Sozomenos berichtet von der Synode mit Homöern, Eunomianern und Makedonianern und der anschließenden Gesetzgebung gegen Andersgläubige, die nach Sozomenos die Unterstellung der Andersgläubigen unter die Ehrlosigkeit und den Entzug der Bürgerrechte einschloss. Sozomenos spricht von den schlimmen in den Gesetzen festgeschriebenen Strafen, wobei der Kaiser jedoch nicht ernsthaft bemüht gewesen sei, seine Untertanen zu strafen, sondern sie in Furcht versetzt, zum Übertritt bewegen wollte (*Historia ecclesiastica* VII 12,11f. [GCS N.F. 4, 316,5–15 Bidez/Hansen]). Nach Sozomenos waren die Gesetze somit ein Mittel der Abschreckung

Antirrheticus adversus Apollinarium,⁹ mahnt Gregor von Nazianz dringlich gegen die weitere Etablierung der Apollinarios-Kirche vorzugehen und nimmt in seinem Brief an Nektarios die Terminologie der Häretikergesetze auf. Aus der gleichen Zeit, folgt man der Datierung von Lietzmann,¹⁰ ist eine Homilie von Johannes Chrysostomos gegen das Anathematisieren von Lebenden und Toten überliefert. Chrysostomos will seinen Hörern, zumindest den Nicht-Klerikern, ihren „zügellosen Mund“ stopfen und ihrem leichtfertigen Umgang mit dem Anathematisieren ein Ende machen. Nicht der Priester, nicht der Levit, so Chrysostomos, waren barmherzig, sondern der Samaritaner (Lk 10,25–37), also der, der nach der Lehre der Juden ausgeschlossen war, der Fremde, der vielfach Verleumdete.¹¹ Wer könnte sich die Autorität anmaßen, so das Fazit von Chrysostomos, das Urteil über andere Christen zu sprechen, und welches Bild nach außen geben die Christen ihren Mitbürgern? Gregor von Nazianz fordert ein juristisches Vorgehen gegen Apollinarios, Chrysostomos dringt auf Zurückhaltung und Vorsicht, und der Name von Apollinarios fällt in diesem Zusammenhang. Die gegensätzlichen Positionen von Gregor von Nazianz und Chrysostomos lassen fragen, welche Situation die Schriften Gregors von Nyssa voraussetzen. Hierzu ist noch einmal bei Chrysostomos einzusetzen.

Chrysostomos' in diesem Zusammenhang eher ungewöhnliche Homilie hat mit der Situation in Antiochien und damit zu tun, dass er Häretiker nicht nur als solche wahrnimmt, mit denen seine Hörer nichts zu tun haben oder haben sollen. Er weiß nicht nur um

und ließen in jedem Fall den Raum, in dem ein Brief wie der Gregors auch nach der Veröffentlichung der Gesetze Sinn machen konnte.—Vgl. Tony Honoré: *Law in Crisis of Empire 379–455 AD. The Theodosian Dynasty and its Quaestors* (Oxford: Clarendon Press, 1998); Caroline Humfress: „Romans Law, Forensic Argument and the Formation of Christian Orthodoxy (III–VI Centuries)“, in: *Orthodoxy, Christianity, History*, hg. von Susanna Elm, Éric Rebillard und Antonella Romano (Rom: École Française de Rome, 2000), 125–147. Eadem: „Citizens and Heretics: Late Roman Lawyers on Christian Heresy“, in: *Heresy and Identity in Late Antiquity*, hg. von Eduard Iricinschi und Holger M. Zellentin. Texte und Studien zum antiken Judentum 119 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 128–142. David Hunt: „Christianising the Roman Empire“, in: *The Theodosian Code. Studies in the Imperial Law of Late Antiquity*, hg. von Jill Harries und Ian Wood (London: Duckworth, 1993), 143–158.

⁹ Zur Datierung der Werke Gregors siehe Gerhard May: „Die Chronologie des Lebens und Werkes des Gregor von Nyssa“, in: *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du Colloque de Chevtogne (22–26 Septembre 1969)*, hg. von Marguerite Harl (Leiden: Brill, 1971), (51–67) 60f.

¹⁰ Lietzmann: *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* (siehe Anm. 2), 37.

¹¹ Johannes Chrysostomos, *De non anathematizandis vivis vel defunctis* 2 (PG 48, 947).

die Abgrenzung, sondern auch um die Nähe zu ihnen. Die einzigen Namen, die in der Homilie fallen, sind Paulinus und Apollinarios. Für die Auseinandersetzung mit Apollinarios war prägend, dass er als Orthodoxer in die Häresie abgeleitet. Lester Kurtz fasst in *The politics of Heresy* zusammen: Der Häretiker ist gekennzeichnet durch die spezifische Verknüpfung von Nähe und Ferne, er ist ein „ehemaliger Insider“ (deviant insider).¹²

Basilius schreibt selbstkritisch: „Aber wir stürzen uns ins Verderben, kratzen die Wunden auf und steigern die Kränkungen durch die Häretiker noch, wenn wir mit ihnen dasselbe Denken zu teilen scheinen, und obwohl wir in den wichtigsten Dingen miteinander übereinstimmen, sind wir doch in irgendeinem Punkt voneinander getrennt“.¹³ Nach Gregor von Nazianz treiben die Häretiker—er benutzt den Begriff an dieser Stelle nicht—die Dinge auf die Spitze, wenn sie auch noch behaupten, er, Gregor von Nazianz und seine Seite, lehre und denke gleich wie sie.¹⁴ Der Vorwurf der gleichen Lehre, den Basilius und Gregor erwähnen, impliziert die Nähe und Bezogenheit zwischen der Apollinarios-Gruppe und ihnen selbst. Basilius fügt eine Bemerkung über Einheit und Meinungsverschiedenheit an, welche die Entstehung von Spaltung ausgehend aus der eigenen Gruppe erklärt. Lewis Coser beschreibt die Verwandtschaft zwischen Orthodoxie und Häresie in „The Function of Social conflict“ folgendermaßen: „The heretic claims to uphold the group's values and interests, only proposing different means to this end or variant interpretations of the official creed [...] The heretic proposes alternatives where the group wants no alternative to exist“.¹⁵ Diese allgemeine Kennzeichnung der Häresie trifft die Auseinandersetzung mit Apollinarios. Und auch für Gregor von Nyssa gilt, dass die ersten Schriften zu dieser Auseinandersetzung die Verwandtschaft der Überzeugungen spiegeln, die Gregor und Apollinarios zu Konkurrenten um die Weiterführung ihrer Grundeinsichten

¹² Lester R. Kurtz: „The Politics of Heresy“, *American Journal of Sociology* 88 (1983), (1085–1115) 1085–1088.

¹³ Basilius, *Epistula* 258,1,16–20 (CUFr, Lettres 3, 101 Courtonne): Ἀλλὰ τοῖς πτώμασιν ἐναλλόμεθα, τὰ τραύματα ἐπιζαίνομεν, τὰς παρὰ τῶν αἰρετικῶν ἐπηρείας οἱ δοκοῦντες τῷ αὐτῷ κοινωνεῖν φρονήματι ἐπιτείνουμεν, καὶ οἱ ἐν τοῖς καιριωτάτοις ἔχοντες συμφωνίαν ἐνὶ γέ τινι πάντως διεστήκασιν ἀπ' ἀλλήλων.

¹⁴ Gregor von Nazianz, *Epistula* 101,7 (SC 208, 38 Gallaay/Jourjon).

¹⁵ Lewis A. Coser: *The functions of social conflict* (New York: Free Press, 1964), 70. Hinweis bei Berlinerblau: „Toward a Sociology of Heresy, Orthodoxy, and Doxa“ (siehe Anm. 1), 335. Vgl. Lewis A. Coser: „Some functions of Deviant Behavior and Normative Flexibility“, *American Journal of Sociology* 68 (1962), 172–181.

macht.¹⁶ Um aus einem Konkurrenten einen auszugrenzenden Häretiker zu machen, braucht es anerkannte Muster, um den Konkurrenten als solchen zu entlarven. In einem zweiten Teil möchte ich daher auf die Verwendung anti-arianischer Argumente gegen Apollinarios und die Beziehung von *Contra Eunomium* zu den anti-Apollinarios-Texten Gregors eingehen. Zu beachten ist dabei, dass es in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts eine Auseinandersetzung um die arianische und eunomianische Christologie gab. Ein wichtiger Beleg hierfür sind die Bücher *Contra Eunomium* von Gregor von Nyssa.

1. Die apologetische Situation in *Epistula 3* und *Ad Theophilum* adversus Apolinaristas

Dem Aufenthalt in Jerusalem 380¹⁷ war Betrübliches beigemischt, so berichtet Gregor in *Epistula 3*. Er ist konfrontiert mit Leuten, die, so Gregor, zu Gegnern und Feinden geworden sind, wie das Schaf, das von der Herde und von den nahrhaften Weiden wegläuft und außerhalb des Geheges sich in fremde Weiden verirrt.¹⁸ Es seien Leute, die über das Maß Dinge aussinnen, und eigentlich keinen vernünftigen Grund und auch keinen scheinbar guten Anlass¹⁹ für den Streit angeben können, da sie wie Gregor auf dem Boden einer rechtgläubigen Trinitätslehre agieren. „Das ist auch unsere Lehre“ oder „das ist unverfälscht gesagt“,²⁰ eine Lehre „nicht weit entfernt von unserer“²¹ wirft Gregor ein. Über diese hinaus scheinen sie mehr zu wissen, als sie begriffen haben, so wirft Gregor ihnen vor, Pseudowissen von Leuten, die Neues erfinden.²² Er schreibt ihnen zu, „mehr als den Glauben zu haben, dass der Sohn des wahren Gottes wahrer Gott ist“.²³ Dieses Mehr, das über das Gemeinsame hinausgeht, ist strittig. Der Ausgangspunkt ist in den drei Texten *Epistula 3*, *Ad Theophilum* und *Antirrheticus adversus Apolinarium* der gleiche.

¹⁶ *Antirrh.* (GNO III/1, 167,15–19 Müller).

¹⁷ Vgl. *Epist.* 2.

¹⁸ *Antirrh.* (GNO III/1, 132,9–11 Müller).

¹⁹ *Epist.* 3,10 (GNO VIII/2², 22,26–28 Pasquali).

²⁰ *Antirrh.* (GNO III/1, 140,13–15 Müller).

²¹ *Antirrh.* (GNO III/1, 142,8f. Müller).

²² *Theoph.* (GNO III/1, 119,10 Müller); *Antirrh.* (GNO III/1, 133,3f.; 156,1; 158,26 Müller).

²³ *Epist.* 3,11 (GNO VIII/2², 23,5f. Pasquali): Μῆ πλέον τοῦ πιστεύειν ἀληθινὸν εἶναι θεὸν τὸν τοῦ θεοῦ ἀληθινὸν υἱὸν ἔχουσι;

Die Ausführungen Gregors lassen darauf schließen, dass es sich bei den ungenannten Gegnern, auf die er in Jerusalem getroffen ist, um Anhänger des Apollinarios handelte.²⁴ Thema ist die Unwandelbarkeit der göttlichen Natur im Gegenüber zur Wandlung und Anverwandlung der menschlichen Natur, die in der Inkarnation dennoch menschliche Natur bleibt. In *Epistula* 3 heißt es:

Der, welcher der verdunkelten Natur Licht brachte, der den Strahl der Gottheit durch unsere ganze zusammengesetzte Natur schickte, ich meine durch Leib und Seele, hat das Menschliche seinem eigenen Licht zugeeignet, durch die Vermischung mit sich selbst machte er jenes zu dem, was er selbst ist. Und wie die Gottheit, als sie in einen vergänglichen Körper kam, nicht verging, so wurde auch die Gottheit nicht zur Veränderung gebracht, als sie das Veränderliche unserer Seele heilte.²⁵

Die Sätze enthalten Kritik und Verteidigung. Mit dem betonten Hinweis auf die Unwandelbarkeit Gottes²⁶ hält Gregor seinem Gegner vor, was unter Nizänern unstrittig ist, bzw. sein sollte und auch Gregor selbst als Fluchtpunkt seiner Argumentation dient. Die Defizite des Gegners setzen Gregor zufolge an diesem Punkt ein und sein Gegner erscheint demnach als jemand, der weder der Unwandelbarkeit Gottes Genüge tun kann noch zu einer Interpretation der biblischen Berichte über spezifisch menschliche Erfahrungen und Bedürfnisse des

²⁴ Zu *Epist.* 3 siehe Pierre Maraval: „La lettre 3 de Grégoire de Nysse dans le débat christologique“, *Revue de science religieuse* 61 (1987), 74–89; Johannes Zachhuber: „Gegen welchen Vorwurf muss Gregor von Nyssa sich in seinem Dritten Brief verteidigen? Neuerliche Gedanken zu einer viel diskutierten Frage“, in: 'Ο Ἰησοῦς Χριστός εἰς τὴν Θεολογίαν τοῦ Ἀγ. Γρηγορίου Νύσσης. Πρακτικὰ Θ' Διεθνoῦς Συνεδρίου περὶ τοῦ Ἀγ. Γρηγορίου Νύσσης (Ἀθῆναι 7–12 Σεπτεμβρίου 2000), hg. von Elias D. Moutsoulas (Athen, 2005), 385–396. Beide, Maraval und Zachhuber, leiten die Kontroverse, die hinter *Epist.* 3 steht, von dem Begriff der Unwandelbarkeit Gottes ab. Nach Maraval ist Gregor in *Epist.* 3 noch nicht in die Auseinandersetzung mit Apollinarios und seinen Anhängern eingetreten, sondern argumentiert weiterhin in Abgrenzung von arianischen Positionen. Dass beides sich nicht gegenseitig ausschließt, wird im Folgenden gezeigt werden.

²⁵ *Epist.* 3,15 (GNO VIII/2², 23,27–24,3 Pasquali): 'Ο ἐλλάμψας τῇ ἐσκοτισμένῃ φύσει, διὰ παντὸς τοῦ συγκρίματος ἡμῶν τῆς θεότητος τὴν ἀκτίνα διαγαγών, διὰ ψυχῆς λέγω καὶ σώματος, ὅλον τὸ ἀνθρώπινον τῷ ἰδίῳ φωτὶ προσφείωσε, τῇ πρὸς ἑαυτὸν ἀνακράσει ὅπερ ἐστὶν αὐτός, κάκεῖνο ἀπεργασάμενος· καὶ ὥς οὐκ ἐφθάρη ἡ θεότης ἐν τῷ φθαρτῷ σώματι γενομένη, οὕτως οὐδὲ εἰς τροπὴν ἡλλοιώθη τὸ τρεπτὸν τῆς ψυχῆς ἡμῶν ἰασαμένη.

²⁶ Vgl. den Anfang der Schrift *Antirrheticus adversus Apollinarium* (*Antirr.* [GNO III/1, 133,5–9 Müller]).

Menschgewordenen kommt.²⁷ Die Unwandelbarkeit Gottes steht im Gegensatz zur Veränderlichkeit und Wandelbarkeit der menschlichen Natur. Gregor hält fest, dass Gott sich einen menschlichen Körper und eine menschliche Seele zueigen gemacht hat, und somit einen vergänglichen Körper und eine wandelbare Seele. Wer die Unwandelbarkeit Gottes anerkennt, muss folgerichtig die Unterschiedenheit der Naturen mitdenken. Mit der Unwandelbarkeit Gottes setzt Gregor ein zu einer Verteidigung der Unterscheidung der Naturen und führt sogleich seine Verteidigung weiter, indem er Gott und Mensch engstmöglich, soweit es die Unwandelbarkeit Gottes zulässt, zusammenkommen lässt. Hierfür benutzt Gregor den Begriff der Mischung,²⁸ den er von dem Begriff der Wandlung unterschieden wissen will. Gregors Ausführungen oszillieren zwischen einer betonten Zwei-Naturen-Lehre und einer Christologie, die in eine erstaunliche Nähe zu einer „monophysitischen“ Position gerät.

Die Argumente, welche Gregor vorbringt, zeigen deutlich, dass er mit der Behauptung konfrontiert ist, in seiner Christologie liege eine überzogene Unterscheidung der Naturen vor,²⁹ die entweder zu adoptionistischen Vorstellungen³⁰ führt oder sich als Lehre der zwei Söhne identifizieren lässt.³¹ Μὴ ἄλλον Ἰησοῦν καταγγέλλομεν; μὴ ἕτερον ὑποδεικνύομεν;³² Gregor weist dies von sich. Was die Jerusalemer Gegner zu diesem Vorwurf veranlasst, erfährt man in *Epistula* 3 nicht. Gregor folgt dem Vorwurf und der Frage, wie eine Christologie aussieht, die von der menschlichen Natur, von menschlicher Seele und menschlichem Körper spricht und dennoch nicht zu der Verehrung eines bloßen Menschen führt. Gregor antwortet: Die unwandelbare Natur wandelt sich nicht mit der Zeit,³³ vielmehr vermischt sich die göttliche Natur mit der ganzen menschlichen Natur, mit Körper und

²⁷ Vgl. die Behandlung des Themas der Unwandelbarkeit Gottes am Anfang von *Antirrh.* (GNO III/1, 133,6–8 Müller): Αἰὲ ἀτρεπτον ὄν τὸ θεῖον τῇ οὐσίᾳ καὶ ἀναλλοίωτον ἐν τῇ τρεπτῇ καὶ ἀλλοιουμένῃ γίνεται φύσει.

²⁸ Vgl. z.B. *Antirrh.* (GNO III/1, 151,16–19 Müller).

²⁹ Vgl. *Antirrh.* (GNO III/1, 184,1–15; 221,6–25 Müller).

³⁰ Vgl. *Antirrh.* (GNO III/1, 199,18–200,5; 201,1–3 Müller).

³¹ Zur möglichen Herkunft von Apollinarios' Verwendung des Begriffs der „Zwei-Söhne“ aus dem anti-markellischen Kontext siehe: Kelley McCarthy Spoerl: „Apollinarian Christology and the Anti-Marcellan Tradition“, *Journal of Theological Studies* 45 (1994), 545–568.

³² *Epist.* 3,24 (GNO VIII/2², 26,17f. Pasquali).

³³ *Epist.* 3,14 (GNO VIII/2², 23,18–21 Pasquali).

Seele.³⁴ Gregor begegnet dem Vorwurf, indem er in der Terminologie der Mischung die beiden Natur engstmöglich aufeinander bezieht und, so ist zu vermuten, das Anliegen der Leute in Jerusalem weitmöglichst aufnimmt.³⁵ Für Gregor sind die Leute, mit denen er sich in *Epistula* 3 auseinandersetzt, Abweichler, die „glauben mehr zu wissen“, zugleich aber ernstzunehmende Kontrahenten mit gewichtigen Argumenten und ernstzunehmenden Vorwürfen. Er verteidigt sich gegenüber den Apollinaristen. Er ist angegriffen und schreibt eine Apologie.

Die Situation in *Ad Theophilum adversus Apollinaristas* ist vergleichbar. Es ist sehr viel deutlicher von einer konkurrierenden Kirche und von Mitgliedern der Kirche die Rede, die gerne nach dem „Anführer in diesem Irrtum“ benannt werden. Immer wieder kommen Vorwürfe zur Sprache, die, so Gregor, dem Gegner zur Etablierung der eigenen Ansichten dienen. Gregor verteidigt sich und reagiert wieder auf Vorwürfe von jetzt als Apollinaristen gekennzeichneten Gegnern.

Der an ihn gerichtete Vorwurf wird ausdrücklich als Lehre von den „zwei Söhnen“ bezeichnet. Gregors Antwort unterscheidet sich von *Epistula* 3, liegt aber auf derselben Linie. Die christologische Argumentation hat sich von der Ebene der Natur hin zu den Eigenschaften verschoben, Gregor spricht von Einung und Wandlung, fasst seine Überlegungen in dem Begriff der ungetrennten Einung zusammen, führt aber auch seine Äußerungen zur Mischung von göttlicher und menschlicher Natur weiter. Gregor sucht eine Sprache, um die Vereinigung von Menschheit und Gottheit so eng wie möglich zu fassen. Er wählt eine dem Begriff der Krosis, der Mischung auf der Ebene der Flüssigkeiten, entsprechende Metapher und geht so weit, von der menschlichen Natur zu sprechen, die in der überwältigenden und übermächtigen Gottheit aufgeht, wie ein Tropfen Essig im Meer.³⁶ Die Metapher benutzt Gregor auch im *Antirrheticus*³⁷ und außerdem in

³⁴ *Epist.* 3,15 (GNO VIII/2², 23,30f. Pasquali), vgl. 3,22 (GNO VIII/2², 25,24f. Pasquali).

³⁵ *Epist.* 3,24 (GNO VIII/2², 26,17–20 Pasquali).

³⁶ *Theoph.* (GNO III/1, 126,19–21 Müller). Die Metapher erwähnen auch Reinhard J. Kees: *Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio Catechetica Gregors von Nyssa*. Supplements to *Vigiliae Christianae* 30 (Leiden: Brill, 1995), 281–288; Brian E. Daley: “‘Heavenly Man’ and ‘Eternal Christ’: Apollinarius and Gregory of Nyssa on the Personal Identity of the Saviour“, *Journal of Early Christian Studies* 10 (2002), (469–488) 471; Rowan A. Greer: „The Man from Heaven: Paul’s Last Adam and Apollinaris’ Christ“, in: *Paul and the Legacies of Paul*, hg. von William S. Babcock (Dallas: Southern Methodist University Press, 1990), (165–182) 174–176.

³⁷ *Antirr.* (GNO III/1, 201,11f. Müller).

Contra Eunomium. In *Contra Eunomium* III³⁸ findet sich ein längerer Abschnitt, in dem Gregor ebenfalls den Vorwurf der Trennung in zwei Söhne widerlegt. Die Ausführungen enden mit der Metapher vom Tropfen Essig im Meer, die in *Contra Eunomium* genauer eingeführt und ausführlicher erklärt wird. Gregor erklärt, die Mischung bewirke, dass die naturgemäße Beschaffenheit dieser Flüssigkeit, des Essigs, in der Unendlichkeit des Überlegenen nicht bestehen bleibt. Gregor macht sich Vorwürfe zueigen, obwohl seine christologischen Erklärungen deutlich zur entgegengesetzten Seite neigen. Erste Parallelen zu *Contra Eunomium* III zeigen, dass Gregor gegenüber Apollinarios und gegenüber Eunomios eine ähnliche christologische Position vorbringt. Aber was haben Apollinarios und Eunomios nach Gregor gemeinsam?

2. Arius, die Arianer und Eunomios im *Antirrheticus* adversus Apolinarium

Die Schrift *Antirrheticus adversus Apolinarium* unterscheidet sich erheblich von *Epistula* 3 und dem Schreiben an Theophilos. Dies ist daran abzulesen, dass Gregor Apollinarios ausdrücklich in den Zusammenhang mit Arius und Eunomios stellt und die Argumentation des Apollinarios so darstellt, dass das arianische Muster wiederzuerkennen ist. Auf den Bezug zu Arius weist knapp auch Gregor von Nazianz hin.³⁹ Man kann seiner Bemerkung entnehmen, dass die Aussage, dass Gott sich mit einem Menschen ohne Seele vereinigt hat, als eine Lehre der Arianer bekannt war und auch mit den Anhängern des Apollinarios in Verbindung gebracht werden konnte.⁴⁰ Es ergibt sich daher, dass Gregor von Nyssa Argumente, die sich gegen Apollinarios richten, gegen Eunomios verwendet, bzw. umgekehrt, dass anti-arianische und anti-eunomianische Argumente auf Apollinarios zutreffen konn-

³⁸ Besonders *Eun.* III 3,68 (GNO II, 132,20–133,4 Jaeger).

³⁹ Gregor von Nazianz, *Epistula* 101,34 (SC 208, 50 Gallay/Jourjon).

⁴⁰ Vgl. Rudolf Lorenz: „Die Christusseele im Arianischen Streit. Nebst einigen Bemerkungen zur Quellenkritik des Arius und zur Glaubwürdigkeit des Athanasius“, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 94 (1983), 1–51. Lorenz leitet die Lehre vom „seelenlosen Leib“ Christi aus den „Spekulationen des Origenes über die Christusseele“ (S. 41) her. Zur Forschungsgeschichte betreffend die Christologie der Arianer siehe Karl Heinz Uthemann: „Eustathios von Antiochien wider den seelenlosen Christus der Arianer. Zu den neu entdeckten Fragmenten eines Traktates des Eustathios“, *Zeitschrift für Antikes Christentum* 10 (2006), (472–521) 484–491.

ten. Lebourlier hat 1963 an einem bezeichnenden Beispiel die Beziehung zwischen dem *Antirrheticus* und *Contra Eunomium* aufgezeigt.⁴¹ Es liegt allerdings eine Reihe von Bezügen zwischen beiden Schriften vor. Zwei Beispiele möchte ich vorstellen.

Erstens: Die Auslegung des Gleichnisses vom verlorenen Schaf. In der *Refutatio Confessionis Eunomii* bezieht Gregor die Interpretation des Gleichnisses in seine Widerlegung des Eunomios ein.⁴² Es geht um folgenden Zusammenhang: Eunomios' Lehre, dass nicht der ganze Mensch gerettet wurde, sondern nur der halbe, nämlich der Körper und nicht ein Mensch aus Leib und Seele vom Sohn Gottes angenommen wurde, führt dazu, und das ist nach Gregor mit dieser Lehre beabsichtigt, die Niedrigkeitsaussagen, die der menschlichen Natur zuzuordnen sind, auf die Gottheit zu beziehen. Gregor hält dagegen, dass der ganze Mensch verloren ist, und hier setzt das Gleichnis ein. Der Hirte findet das Verlorene und nimmt das ganze Schaf auf seine Schultern, nicht nur das Fell des Schafes. Dies verweist nach Gregor auf den vollständigen Menschen Gottes, der mit Leib und Seele mit der Gottheit vermischt ist. Gregor grenzt sich von einer Auslegungstradition ab, nach der der Hirte sich das Fell des Schafes, nämlich das Äußere, den Körper, umhängt,⁴³ die möglicherweise Eunomios aufgenommen hat, und die nach Gregor nicht im Sinne des Eunomios zu verstehen ist.

Im *Antirrheticus* begegnet das Gleichnis vom verlorenen Schaf wieder⁴⁴ und auch die Stichworte „ganzes Schaf“ und „nicht nur das Fell des Schafes“. Der Anknüpfungspunkt ist der gleiche. Mit den Stichworten holt Gregor die christologische Ebene in seine Ausführungen. Das ganze Schaf steht für die ganze Menschheit. Gregor erklärt: Der Hirte habe nicht das Fell hochgehoben und die Innereien zurückgelassen, wie es die Apollinaristen gerne hätten, und führt das Bild weiter aus: Das Schaf wird getragen und läuft nicht mit den eigenen Füßen, es erscheine als Schaf, d.h. als Mensch, hinterlasse aber keine Fußspuren und bleibe ohne eine Spur von Sünde. Der das Schaf trägt, werde eins mit dem Schaf, und spreche die Sprache des Schafes.

⁴¹ Jean Lebourlier: „A propos de l'état du Christ dans la mort“, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 47 (1963), 161–180.

⁴² *Ref. Eun.* 172 (GNO II, 384,20–385,2 Jaeger); *Ref. Eun.* 175 (GNO II, 386,4–9 Jaeger).

⁴³ Euseb von Caesarea, *Commentarius in Isaiam* II 17 (GCS, 253,3f. Ziegler).

⁴⁴ *Antirr.* (GNO III/1, 152,1–23 Müller).

Im *Antirrheticus* unmittelbar der Auslegung des Gleichnisses vorangegangen ist die erste ausdrückliche Erwähnung der Namen von Arius und Eunomios und damit die Einführung der polemischen Gleichsetzung ihrer Lehre mit der des Apollinarios. Der Zusammenhang⁴⁵ ist folgender: Ein Zitat aus Apollinarios ist Anlass für Gregors Ausführungen zur Präexistenz des Inkarnierten. Die Gottheit des Sohnes sei nach Apollinarios von Anfang an, vor der Schöpfung Mensch gewesen, und die Inkarnation habe ihren Anfang nicht in der Geburt durch die Jungfrau genommen. Hieraus sei folgerichtig zu schließen, dass, wenn das Fleisch ewig ist, sich dann die Gottheit nicht entäußerte, der Sohn nicht die Gestalt des Knechtes anzog und seine Natur sich nicht erniedrigte, sondern mit der Geburt Jesu lediglich offenbar wurde. Apollinarios verbinde in Gedanken alle Eigenschaften menschlichen Lebens mit dem, der mit dem Fleisch vor Ewigkeit sei. Wenn es aber keinen Herabstieg der göttlichen Natur gebe und das Fleisch ewig sei, dann sei das Verborgene, das mit der Menschwerdung offenbar geworden ist und von den Jüngern geschaut wurde, etwas Handfestes mit Fleisch und Knochen zu Greifendes. Damit ist der Punkt erreicht, an dem Apollinarios' Lehre zu Arius und Eunomios hinüberreicht und nach Gregor beiden in nichts nachsteht. Gregor stellt dem seine eigene Lehre gegenüber, nach der der Logos sich in den letzten Tagen mit dem Menschen vereinigt und vermischt und die ganze menschliche Natur in sich aufgenommen und in der Mischung mit dem Göttlichen geheiligt hat.

Gregors Auslegung des Gleichnisses vom verlorenen Schaf soll seinen Gedankengang unterstützen, macht aber vielmehr deutlich, dass seine Argumentation sich umgekehrt vom Ende her entwickeln lässt und dass die präexistente Inkarnation eine Schlussfolgerung ist, von der sich nicht sagen lässt, ob Apollinarios sie gezogen hat. Wenn es so ist, dass Apollinarios die Eigentümlichkeiten menschlichen Lebens auf die Natur der Gottheit des Sohnes übertragen hat, dann wird in der Menschwerdung die Natur des Sohnes offenbar, dann wird Gott nicht nur etwas handfest Greifbares, sondern das Fleisch etwas Ewiges, das der Schöpfung vorangeht und Apollinarios von einer präexistenten Inkarnation sprechen lässt. Hier werden mögliche Konsequenzen ausformuliert, die auf die Grundaussage zurückführen und es Gregor

⁴⁵ *Antirr.* (GNO III/1, 147,12–151,20 Müller).

erlauben, Apollinarios' Lehre vom θεὸς ἑνσαρκος im Ansatz mit Arius und Eunomios in Verbindung zu bringen.

Für ein zweites Beispiel gehe ich vom *Antirrheticus* aus. Gregor stellt drei Zitate von Apollinarios zusammen: 1. Griechen und Juden seien offensichtlich Ungläubige, da sie nicht hören wollen, dass Gott von einer Jungfrau geboren wurde.⁴⁶ 2. Wenn man sagt, dass es ein vergöttlichter Mensch ist, der geboren wurde, wie z.B. Elia, dann können Griechen und Juden zustimmen.⁴⁷ 3. Diejenigen, die nicht den Glauben in der Gestalt haben, dass sie an den von einer Frau geborenen und von den Juden gekreuzigten Gott glauben, die schämen sich solcher Dinge wegen.⁴⁸ Der Vorwurf an Gregor und seine Gruppe besteht offensichtlich darin, dass sie wie Griechen und Juden nicht glauben, dass Gott von der Jungfrau geboren wurde, sondern sich vielmehr mit der Unterscheidung der Naturen auf die Seite von Juden und Griechen stellen und nicht mehr als einen vergöttlichten Menschen behaupten. Die Unterscheidung der Naturen ist letztlich Ausdruck dafür, dass man Gott nicht in Verbindung mit Kreuz und Geburt bringen will und sich des Kreuzes schämt.⁴⁹ Gregor stellt hier die Zitate des Apollinarios so zusammen, dass sie auf einen Zusammenhang hinzielen, den auch Eunomios hergestellt hat. Gregor kommt in *Contra Eunomium* weitere Male auf die Interpretation der Unterscheidung der zwei Naturen als „sich des Kreuzes schämen“ zurück.⁵⁰ Gregor zitiert einen längeren Abschnitt aus Eunomios, der damit einsetzt, dass, wer die Bezeichnung „geschaffen“ nicht auf das Wesen des Sohnes beziehen will, sich des Kreuzes schämt und zwei Herren einführt.⁵¹ Nach Gregor hat Eunomios diesen Vorwurf mehrfach erhoben. Den Gedanken kann man in *Epistula* 3 wiedererkennen. Dort heißt es, dass „die Schrift sich nicht schämt, wenn sie in Bezug auf ihn das der menschlichen Natur Eigentümliche berichtet“, ⁵² es folgen die Niedrigkeitsaussagen. Die weitere Bemerkung im *Antirrheticus* setzt ebenfalls die Aussagen des Eunomios

⁴⁶ *Antirr.* (GNO III/1, 168,28–30 Müller).

⁴⁷ *Antirr.* (GNO III/1, 169,21–23 Müller).

⁴⁸ *Antirr.* (GNO III/1, 168,28–170,19, besonders 170,16–19 Müller).

⁴⁹ Vgl. die Gegenargumentation von Gregor in *Antirr.* (GNO III/1, 165,14–23 Müller). Nach Gregor ist es gerade Apollinarios, der aufgrund des in seiner Christologie implizierten Docketismus nicht wirklich vom Kreuz sprechen kann.

⁵⁰ *Eun.* III 1,91–93 (GNO II, 35,1–35,27 Jaeger); *Eun.* III 3,15–27 (GNO II, 112,15–117,20 Jaeger).

⁵¹ *Eun.* III 3,15–25 (GNO II, 112,10–116,28 Jaeger).

⁵² *Epist.* 3,17 (GNO VIII/2², 24,14–19 Pasquali): Διὰ τοῦτο ὅσα τῆς φύσεως ἡμῶν ἴδια, ἀνεπισχύντως καὶ περὶ αὐτὸν ἱστορεῖ ἡ γραφή, τὴν βρώσιν τὴν πόσιν τὸν ὕπνον

voraus. Gregor spricht von den Engeln, die „sich nicht schämen, wenn sie den verehren, der durch das Fleisch auf die Erde kam“. ⁵³

Der Verweis auf die Engel, ⁵⁴ insbesondere die Natur der Engel, um die Natur des Sohnes zu erfassen, hat wiederum Parallelen in *Contra Eunomium* und wird dort ausführlich behandelt. ⁵⁵ Im *Antirrheticus* wie in *Contra Eunomium* werden an dieser Stelle ältere Traditionen aufgenommen. ⁵⁶

Die hier paraphrasierten Abschnitte aus dem *Antirrheticus* enthalten Aussagen, die jeweils in die Nähe zu den Ausführungen in *Contra Eunomium* führen. ⁵⁷ Gregor erinnert sich an bereits Durchdachtes, das ihm wieder in die Feder kommt. Der *Antirrheticus* macht damit einmal den Zusammenhang von anti-Apollinarios- und anti-Eunomios-Literatur deutlich. Zum anderen liegt im *Antirrheticus* eine ausgearbeitete Identifizierung des Apollinarios mit Arius ⁵⁸ bzw. Eunomios vor, die sich nicht nur auf eine Nebenbemerkung beschränkt, sondern den bereits vollzogenen Bruch mit Apollinarios anzeigt. Oder anders formuliert, die Christologie des Arius dient als Ausweis, dass Apollinarios die Grenzen tolerierbarer Gedankenexperimente überschritten hat. Der ausgewiesene Ariusgegner Apollinarios fällt damit unter das eingeeübte Anathema. Das war nur möglich und konnte überzeugend nur vertreten werden, wenn mit Eunomios eine erheblich veränderte Debatte um die arianischen Aussagen geführt und als solche, eben veränderte Debatte, wahrgenommen wurde.

τὸν κόπον τὴν τροφὴν τὴν προκοπὴν τῆς σωματικῆς ἡλικίας τὴν αὖξιν, πάντα δι' ὧν ἡμετέρα χαρακτηρίζεται φύσις, πλὴν τῆς κατὰ ἀμαρτίαν ὁρμῆς.

⁵³ *Antirr.* (GNO III/1, 201,29–31 Müller): Οὐδὲ ἐπαισχύνονται προσκυνοῦντες τῷ διὰ σαρκὸς τῇ οἰκουμένῃ ἐπιδημήσαντι.

⁵⁴ *Antirr.* (GNO III/1, 170,28–171,3 Müller).

⁵⁵ *Eun.* III 9,27–41 (GNO II, 273,18–279,23 Jaeger).

⁵⁶ Z.B. Euseb von Casarea, *Demonstratio evangelica* V 9,7f. (GCS 23, 232,1–15 Heikel). Hierzu Silke-Petra Bergjan: „Qualifying Angel in Justin's Logos Christology“, *Studia Patristica* 40 (2006), 353–357.

⁵⁷ Vgl. May: „Die Chronologie des Lebens und Werkes des Gregor von Nyssa“ (siehe Anm. 9), 60f.

⁵⁸ Zur Ausweitung der Klassifizierung „Arius“ bzw. „Arianer“ zur Bezeichnung der jeweiligen Gegner durch Athanasius siehe Maurice Wiles: „Attitudes to Arius in the Arian Controversy“, in: *Arianism after Arius. Essays on the Development of the fourth Century Trinitarian Conflicts*, hg. von Michel R. Barnes und Daniel H. Williams (Edinburgh: Clark, 1993), 31–44.

Sieht man davon ab, dass Gregor einmal auf Paul von Samosata⁵⁹ zu sprechen kommt, dienen im *Antirrheticus* ausschließlich Arius und Eunomios als Häretikerschablone, auf die Gregor auffallend häufig zurückkommt. Dabei verweist Gregor zum Teil nur auf Arius,⁶⁰ zum Teil nur auf Eunomios⁶¹ und zum Teil auf beide. Gregor macht in seinen Verweisen offensichtlich Unterschiede.

Gregor kennt Apollinarios als Ariusgegner,⁶² aber der Hinweis darauf am Ende des *Antirrheticus* hat lediglich polemischen Charakter: Apollinarios behaupte nicht, so schreibt Gregor, dass eine Gottheit sterbe und eine andere übrig bleibe, es gehe ihm vielmehr, wie er im Kampf gegen Arius gezeigt habe, um die eine Gottheit der Trias, die aber im Sohn getötet wurde und dabei, nizänisch gedacht, eben keine andere als die eine Gottheit war.⁶³ Die Polemik gegen Apollinarios spitzt sich auf den Arianismusvorwurf zu und Gregor kommt nach allem, was bis dahin möglicherweise von Gregor mit rhetorischem Geschick vorgetragene Weiterführungen oder Engführungen der Argumentation des Apollinarios waren, zu dem Ergebnis, dass aus dem Streiter für die eine Gottheit von Vater und Sohn jemand geworden ist, der diese Gottheit sterben lässt. Was auch immer Apollinarios gesagt hat, seine Lehre, so das Fazit Gregors, führt in den Arianismus.

Die gerade paraphrasierten Sätze am Ende des *Antirrheticus* sind eine Variation und in gewisser Weise Korrektur des früher Gesagten. Der Arianismusvorwurf gegen Apollinarios setzt mit dem Thema der Interpretation der biblischen Niedrigkeitsausagen ein.⁶⁴ Wenn man, wie Apollinarios es tut, diese Aussagen und insbesondere Leiden und Sterben mit der Gottheit des Sohnes in Verbindung bringt, dann führe das, so der Schluss, den Gregor zunächst zieht, zu der Teilung der Trias in eine leidende und eine nicht-leidende Gottheit. An früherer Stelle schreibt Gregor: Wer hat gerufen, dass er von Gott verlassen ist? Und von wem wurde er verlassen, wenn es eine Gottheit von Vater und

⁵⁹ *Antirr.* (GNO III/1, 142,24; 143,4 Müller). Vgl. die These, dass Parallelen im Umgang mit der Lehre des Paul von Samosata und der des Arius vorliegen: Rudolf Lorenz: *Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius*. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 31 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980), 128–135.

⁶⁰ *Antirr.* (GNO III/1, 168,12–16; 170,21–171,11 Müller).

⁶¹ *Antirr.* (GNO III/1, 205,21–206,26 Müller).

⁶² Vgl. *Antirr.* (GNO III/1, 158,27–158,9 Müller).

⁶³ *Antirr.* (GNO III/1, 218,19–24 Müller); vgl. Lietzmann: *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* (siehe Anm. 2), 3f.

⁶⁴ *Antirr.* (GNO III/1, 167,1–19 Müller).

Sohn ist? Wie wurde die Gottheit im Leiden geteilt in den, der verlassen wurde und den, der verlässt?⁶⁵ Die Widersprüche, die sich aus der Unvereinbarkeit der Eigenschaften von Gottheit und Menschheit ergeben, nötigen, so Gregor, dazu, entweder die Naturen zu unterscheiden oder, wenn man dies nicht will, die Gottheit zu teilen. Letzteres jedoch sei gleichbedeutend mit der Annahme von zwei unterschiedlichen göttlichen Größen, von denen die eine der anderen nachstehe. Gregor spricht an dieser Stelle nicht von zwei Hypostasen, wie er auch sonst im *Antirrheticus* äußerst zurückhaltend ist, die im engeren Sinne trinitarische Terminologie zu verwenden. Wichtig ist, dass Gregor mit Arius den Zusammenhang zwischen Trinitätslehre und Christologie in seine Argumentation einbringt. Apollinarios und Arius lassen sich genau darin vergleichen, so der Gedankengang Gregors, dass beide auf diesen Zusammenhang aufmerksam machen. Gregor spricht von einer Alternative, die darin besteht, dass man entweder bestreitet, dass die Gottheit eine ist, und Arius verteidigt, oder aber Arius bekämpft und von einer Gottheit spricht, dann aber die Niedrigkeitsaussagen nicht auf den einen Gott bezieht. Apollinarios bleibe in dem Widerspruch stecken, der nach Gregor bestehen bleibe, auch wenn Apollinarios die eine Gottheit nicht trennt.

Nach Gregor dient die Inkarnationslehre Arius als Argument gegen die eine Gottheit von Vater und Sohn. Nach Gregor gerät Apollinarios mit seiner christologischen Konzeption in den Widerspruch zu der Lehre von dem einen Gott, und hierfür steht der Verweis auf Arius.⁶⁶ Gregor benutzt den Namen des Arius und ergänzend die anti-arianischen Schlagworte. Apollinarios' Interpretation der Inkarnation führe dazu, dass Christus nicht von Anfang an war, dass also der, der im Fleisch offenbar geworden ist, einmal nicht Kraft, Weisheit, Leben war.⁶⁷ Nach Gregor haben Arius und Apollinarios gemeinsam, dass sie beide die Gottheit des Sohnes schmälern,⁶⁸ und nicht nur das, Apollinarios übertreffe, so die Polemik von Gregor, Arius bzw. Eunomios noch an mangelndem Sachverstand. Während nämlich Arius die reduzierte Gottheit des Sohnes immer noch der Ebene des Unkörper-

⁶⁵ *Antirrh.* (GNO III/1, 168,3–10 Müller).

⁶⁶ *Antirrh.* (GNO III/1, 168,10–16 Müller).

⁶⁷ *Antirrh.* (GNO III/1, 219,16–20 Müller).

⁶⁸ Vgl. Nestorios, *Epistula ad Caelestium* 1 (Nestoriana. Die Fragmente des Nestorios, gesammelt, untersucht und hg. von Friedrich Loofs [Halle an der Saale: Niemeyer, 1905], 166,16–27).

lichen zuordne, also z.B. der unkörperlichen Natur der Engel,⁶⁹ und Eunomios immerhin nicht bestreite, dass der eingeborene Gott geistig und jenseits der irdischen Natur ist,⁷⁰ erfinde Apollinarios den θεὸς ἕνσαρκος.

Gregor spannt einen Bogen, der Arius mit der Hauptthese des Apollinarios verbindet. Hier allerdings bricht Gregor ab. In den Abschnitten, die sich ausführlich auf Apollinarios' Ausführungen zum θεὸς ἕνσαρκος bzw. νοῦς ἕνσαρκος beziehen,⁷¹ fehlen Hinweise und Anspielungen auf Arius. Dennoch ist eine deutliche Tendenz festzumachen. Gegen den Begriff des θεὸς ἕνσαρκος, gegen die apollinaristische Zuweisung des Leidens an die Gottheit sprechen die Argumente der Trinitätslehre und hierfür steht der Name Arius. Apollinarios kann die Leidenserfahrung der Gottheit des Sohnes nur auf Kosten der Gleichheit von Vater und Sohn zuschreiben. Gregor bleibt, wenn er Arius in seine Argumentation gegen Apollinarios bringt, in trinitarischen Bezügen. Die im engeren Sinne christologischen Probleme werden in Verbindung zu arianischen Aussagen gebracht, allerdings in Textabschnitten, die Parallelen zu *Contra Eunomium* haben oder aber den Bezug zu Eunomios herstellen. Gregor zieht Apollinarios in den arianischen Horizont und findet damit durch die Lektüre der *Apodeixis* zu seinem Urteil über Apollinarios. Dass Gregor dabei an der Seele Christi kaum interessiert ist, ist ein Detail, das Gregors Ausführung in die Diskussion der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts um die arianische Inkarnationslehre einbindet. Hier sind genauere Abgrenzungen nötig zu den frühen Zeugnissen von der arianischen Inkarnationslehre,⁷² insbesondere zu den Exzerpten aus einem antiarianischen Traktat von Eustathios, die der Epitomator bzw. die Überlieferung Gregor von Nyssa zugewiesen hat und die jetzt Uthemann genauer

⁶⁹ *Antirr.* (GNO III/1, 170,21–171,8 Müller; besonders 171,6–8): Ὅσῳ δὲ κρείττων τῶν σωμάτων ἢ ἀσώματος φύσις, τοσοῦτον ἢ κατὰ Ἄρειον ἀσέβεια τῆς Ἀπολιναρίου πλάνης αἰρετωτέρα.

⁷⁰ *Antirr.* (GNO III/1, 206,1–26 Müller); vgl. *Antirr.* (GNO III/1, 151,7–20 Müller).

⁷¹ Besonders *Antirr.* (GNO III/1, 186,21–189,14 Müller); vgl. *Antirr.* (GNO III/1, 166,17–168,16 Müller).

⁷² Lorenz: *Arius judaizans?* (wie Anm. 59), 124 zeigt, dass bereits in den ersten Texten, die sich auf Arius beziehen, ein Beleg für dessen Christologie vorliegt. Lorenz bezieht sich auf Alexander von Alexandrien, *Epistula ad Alexandrum Constantinopolitanum* = *Urkunde* 14 (Athanasius Werke 3/1, 20,7–9; 25,17–20 Opatz), in der dieser erwähnt, dass die Arianer Niedrigkeitsaussagen benutzen und damit die Gottheit Christi schmälern.

untersucht hat.⁷³ Hanson⁷⁴ hat in seiner Arbeit zur arianischen Inkarnationslehre vor allem Quellen der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts zusammengestellt und hier besonders Gregor von Nyssa einbezogen. Dies bestätigt den Hintergrund, auf dem im *Antirrheticus* anti-apollinarische und anti-arianische Argumente zusammenfließen konnten.

⁷³ Uthemann: „Eustathios von Antiochien wider den seelenlosen Christus der Arianer“ (siehe Anm. 40), passim.

⁷⁴ Richard P.C. Hanson: „The Arian Doctrine of Incarnation“, in: *Arianism. Historical and Theological Reassessments. Papers from the Ninth International Conference on Patristic Studies, September 5–10, 1983 Oxford, England*, hg. von Robert C. Gregg. Patristic monograph series 11 (Philadelphia: Philadelphia Patristic Foundation, 1985), 181–211.

LA POLEMICA APOLLINARISTA ALLA FINE DEL IV SECOLO:
LA LETTERA DI GREGORIO DI NISSA A TEOFILO
DI ALESSANDRIA

ALESSANDRO CAPONE

Dopo l'elezione di Teofilo a vescovo di Alessandria,¹ Gregorio di Nissa gli indirizza una lettera, chiedendogli il suo appoggio contro i seguaci di Apollinare, che lo accusavano di dividere Cristo in due persone. Gregorio, pur ignorando chi professi la tesi del figlio per natura e del figlio per adozione, prende comunque le distanze da tale dottrina che non gli può essere in alcun modo attribuita. A Teofilo chiede dunque di troncare i pretesti con cui gli avversari lo attaccano e di stringere con lui l'alleanza della verità. Tentare di ricostruire il perché Gregorio abbia chiesto proprio il sostegno di Teofilo e quale sia stata l'occasione concreta della lettera, è l'obiettivo del presente contributo. Per questo motivo occorre fare un passo indietro al 379.

1. *Antiochia, Melezio e i difensori di Nicea*

La battaglia di Adrianopoli (9 agosto 378), nella quale cadde l'imperatore filoariano Valente, rappresentò un punto di svolta per l'impero,

¹ La data dell'elezione episcopale di Teofilo è tuttora incerta: alcuni propendono per il 384 (Venance Grumel: *Traité d'études byzantines*. Vol. 1: La chronologie [Parigi: Presses universitaires de France, 1958], 443; Giorgio Fedalto: *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis*. Vol. 2: Patriarchatus Alexandrinus, Antiochenus, Hierosolymitanus [Padova: Edizioni Messaggero, 1988], 582), altri per il 385 (Agostino Favale: *Teofilo d'Alessandria (345 c.-412). Scritti, Vita e Dottrina* [Torino: Società Editrice Internazionale, 1958], 48-51; Annik Martin: "Notes et commentaires sur l'Histoire «acéphale» d'Athanase," in: *Histoire «acéphale» et index syriaque des lettres festales d'Athanase d'Alexandrie*, ed. par Annik Martin. Sources Chrétiennes 317 [Parigi: Cerf, 1985], 212s.; Klaas A. Worp: "A Checklist of Bishops in Byzantine Egypt [A.D. 325-c. 750]," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 100 [1994], 283-318), altri ancora non escludono il 387 (Volker H. Drecoll: Art. Theoph: Ad Theophilum, in: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ed. by Lucas F. Mateo-Seco and Giulio Maspero, translated by Seth Cherney. Supplements to Vigiliae Christianae 99 [Leiden: Brill, 2010], 734s.); al momento le date più probabili rimangono quelle del 384 e del 385.

sia dal punto di vista politico sia da quello religioso.² Ben presto, anche in forza dell'editto di tolleranza di Graziano, tutti i vescovi ortodossi che erano stati esiliati o rimossi poterono tornare nelle loro sedi; tra questi Melezio e Gregorio di Nissa.³ Il primo trovò la comunità di Antiochia divisa in quattro gruppi: quello degli ariani, guidati prima da Euazio (360–376) e poi da Doroteo; quello dei niceni tradizionali, al cui capo c'era Paolino, ordinato vescovo da Lucifero di Cagliari; quello di Melezio che, diretto in sua assenza da Flaviano e Diodoro, raccoglieva il consenso più ampio; e infine quello degli apollinaristi capeggiati da Vitale, consacrato vescovo dallo stesso Apollinare.

Vitale era stato ordinato prete da Melezio come ricompensa per aver dato un valido contributo alla riconquista delle chiese dopo il ritorno dall'esilio al tempo di Giuliano.⁴ A ragione Schwartz ha osservato che difficilmente Vitale avrebbe defezionato fino a quando Melezio fu vescovo di Antiochia.⁵ Fu dunque solo dopo il 371, anno in cui Melezio dovette abbandonare per la terza volta Antiochia,⁶ che Vitale fu ordinato vescovo di una comunità particolare della città da Apollinare.⁷ Di certo egli era già vescovo nel 376, quando Epifanio, nel tentativo di ricomporre lo scisma di Antiochia, lo incontrò per

² Cfr. Ammiano Marcellino, *Res Gestae* 31,12s. (BSGRT, 187–194 Seyfarth); Rufino, *Historia ecclesiastica* XI 13 (GCS N.F. 6,22, 1019s. Mommsen/Schwartz/Winkelman); vedi Thomas S. Burns: "The Battle of Adrianople: A Reconsideration," *Historia* 22 (1973), 336–345; Herwig Wolfram: *Storia dei Goti*, edizione italiana rivista e ampliata a cura di Maria Cesa (Roma: Salerno, 1985), 219–228; Alessandro Barbero: *9 agosto 378. Adrianopoli il giorno dei barbari* (Bari: Laterza, 2005), 163–179; Peter Heather: *The Fall of the Roman Empire. A new History of Rome and the Barbarians* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 167–181.

³ Cfr. Socrate, *Historia ecclesiastica* V 2 (GCS N.F. 1, 275s. Hansen); Sozomeno, *Historia ecclesiastica* VII 1 (GCS 50, 302 Bidez/Hansen) e Teodoreto, *Historia ecclesiastica* V 2,1 (GCS N.F. 5, 278 Parmentier/Hansen); vedi anche Vincenzo Messina: *La politica religiosa di Graziano*. SEIA: quaderni del Dipartimento di Scienze Archeologiche e Storiche dell'Antichità dell'Università di Macerata N.S. 3 (1998) (Roma: Bretschneider, 1999), 41–43.

⁴ Cfr. Sozomeno, *Historia ecclesiastica* VI 25 (GCS 50, 270–272 Bidez/Hansen).

⁵ Vedi Eduard Schwartz: *Zur Geschichte der alten Kirche und ihres Rechts*. Gesamelte Schriften, vol. 4 (Berlin: de Gruyter, 1960), 72s.

⁶ Vedi Ferdinand Cavallera: *Le schisme d'Antioche* (Parigi: Picard, 1905), 195; Schwartz: *Zur Geschichte der alten Kirche und ihres Rechts* (vedi nota 5), 55; Manlio Simonetti: *La crisi ariana nel IV secolo*. Studia Ephemeridis Augustinianum (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1975), 404.

⁷ Cfr. Teodoreto, *Historia ecclesiastica* V 4,1 (GCS N.F. 5, 282 Parmentier/Hansen).

accertarsi della sua dottrina.⁸ In precedenza (375) si era recato a Roma, a quanto pare, come semplice prete, per ottenere l'approvazione dal vescovo della città, Damaso,⁹ ed è pertanto probabile che sia stato eletto vescovo da Apollinare poco dopo, nel corso di qualche soggiorno del Laodiceo ad Antiochia.¹⁰

Ma come si presentavano Apollinare e i suoi seguaci agli occhi dei contemporanei? Che parte svolgevano all'interno della crisi ariana che in quegli anni conosceva una nuova recrudescenza? Le fonti tracciano a riguardo un quadro piuttosto netto. L'impressione che ne ricavò Epifanio dovette essere di confusione o di voluta ambiguità: gli apollinaristi davano risposte differenti a chi li interrogava: alcuni dicevano che il Signore non ha preso un'umanità completa, altri che non è divenuto un uomo completo. Poiché queste espressioni sarebbero apparse sospette, si avvalevano perlopiù di una furberia (εἰρωνεία).¹¹ Vitale, ad esempio, confessava che Cristo aveva assunto un uomo completo, una carne reale da Maria, che il Figlio di Dio veniva da Maria e che aveva preso anche un'anima: in tutto voleva egli esprimersi secondo verità. Negava tuttavia che avesse assunto anche un intelletto. L'uomo era completo perché composto di carne, anima e divinità al posto dell'intelletto. La conclusione, per altro poco chiara, che Epifanio deduce dall'incontro con Vitale è che egli aveva dell'intelletto una nozione differente da quella comunemente accettata.¹²

Lo stesso atteggiamento ambiguo di Apollinare è riportato da Teodoreto a proposito dei fatti che seguirono l'editto di Graziano.¹³ Ad

⁸ Cfr. Epifanio, *Panarion* 77,20 (GCS 37², 434 Holl/Dummer). Nel 374, quando scrive l'*Ancorato*, Epifanio conosceva già i seguaci (dimeriti) di una dottrina secondo la quale Cristo non era un uomo perfetto, ma non attribuiva la paternità di questo errore ad Apollinare.

⁹ Damaso accordò la comunione a Vitale, ma riservò la decisione finale a Paolino; sulla professione di fede di Vitale vedi Franz Diekamp: "Das Glaubensbekenntnis des apollinaristischen Bischofs Vitalis von Antiochien," *Theologische Quartalschrift* 86 (1904), 497–511.

¹⁰ Sappiamo ad esempio che nel 373/374 Apollinare insegnò ad Antiochia; cfr. Girolamo, *Epistula* 84,3 (CUFr, vol. 4, 126s. Labourt); vedi anche Hans Lietzmann: *Apollinaris von Laodicea und seine Schule: Texte und Untersuchungen*, Bd. 1 (Tübingen: Mohr 1904 = Hildesheim: Olms, 1970), 15s.; Pierre Jay: "Jérôme auditeur d'Apollinaire de Laodicea à Antioche," *Revue des Études Augustiniennes* 20 (1974), 36–41; Benoît Jeanjean: *Saint Jérôme et l'hérésie* (Parigi: Institut d'Études Augustiniennes, 1999), 239–245.

¹¹ Cfr. Epifanio, *Panarion* 77,20 (GCS 37², 434 Holl/Dummer).

¹² Cfr. Epifanio, *Panarion* 77,22s. (GCS 37², 435s. Holl/Dummer).

¹³ Cfr. Teodoreto, *Historia ecclesiastica* V 3 (GCS N.F. 5, 279–282 Parmentier/Hansen).

Antiochia il Laodicensi, pur presentandosi a capo di un altro partito, faceva finta di essere ortodosso e di difendere la dottrina apostolica. A seconda delle circostanze predicava che la carne era stata assunta da Maria, oppure che era discesa dal cielo insieme al Verbo, oppure ancora che il Verbo si è fatto carne senza prendere nulla dagli uomini. Inoltre, all'arrivo del comandante Sapore,¹⁴ che era stato inviato da Graziano per cacciare gli ariani, Apollinare riconobbe, come Paolino, di essere del partito di Damaso, nascondendo pertanto la sua perniziosa dottrina. Dopo che Sapore affidò le chiese di Antiochia a Melezio, Apollinare si trovò costretto a venire allo scoperto, predicando apertamente la sua nuova dottrina e mostrandosi capo dell'eresia.¹⁵

Significativamente apprendiamo da Teodoreto che lo scontro in cui intervenne Sapore aveva come protagonisti Paolino da un lato e Apollinare, ovvero Vitale, dall'altro. Il primo, com'è noto, era a capo dei niceni tradizionali, cioè dei sostenitori di una sola οὐσία e di una sola ipostasi, ma anche Apollinare e i suoi seguaci erano, in materia trinitaria, di stretta osservanza nicena.¹⁶ È quindi assai probabile che ad Antiochia Vitale, assumendo una posizione progressivamente indipendente rispetto al gruppo di Melezio da cui proveniva, abbia raccolto molte adesioni proprio dalla comunità paolina. Nella situazione frastagliata in cui si trovava la chiesa di Antiochia il contrasto tra il gruppo di Paolino e quello di Vitale era sì legato a questioni dottrinali, ma anche alla pretesa di entrambe le parti di essere riconosciute come gli unici veri difensori del credo niceno.

Oltre a ciò gli apollinaristi si facevano senza dubbio scudo del grande prestigio del loro maestro. Dotato di buona cultura,¹⁷ fine filosofo e

¹⁴ Vedi Cavallera: *Le schisme d'Antioche* (vedi nota 6), 215s. Sapore fu *magister militum* negli anni 378–381; vedi Otto Seeck: Art. Sapor (4), in: *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Reihe 2. Halbband 2 (Stoccarda: Metzler, 1920), 2356; Arnold H.M. Jones, John R. Martindale e John Morris: *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), 803.

¹⁵ Cfr. Teodoreto, *Historia ecclesiastica* V 4,1 (GCS N.F. 5, 282 Parmentier/Hansen).

¹⁶ Vedi Guillaume Voisin: *L'apollinarisme. Étude historique, littéraire et dogmatique sur le début des controverses christologiques au IV^e siècle* (Lovanio: Van Linthout, 1901), 409–421; Kelley McCarthy Spoerl: "The liturgical argument in Apollinarius: help and hindrance on the way to orthodoxy," *Harvard Theological Review* 91 (1998), (127–152) 127–135; Peter Gemeinhardt: "Apollinaris of Laodicea: A Neglected Link of Trinitarian Theology between East and West," *Zeitschrift für Antikes Christentum* 10 (2006), 286–301.

¹⁷ Cfr. Basilio, *Epistula* 263,4 (CUFr, Lettres 3, 124s. Courtonne), datata al 377; Filostorgio, *Historia ecclesiastica* 8,11–15 (GCS 21³, 111–115 Bidez/Winkelmann).

teologo, apologeta apprezzato,¹⁸ strenuo avversario dell'arianesimo, legato da amicizia e stima ad alcuni personaggi autorevoli del tempo, tra i quali Atanasio,¹⁹ Serapione di Thmuis²⁰ e Basilio,²¹ Apollinare rappresentava di certo tra gli orientali un baluardo dell'ortodossia. È questo il motivo per cui Epifanio si illude che la nuova dottrina sia da attribuire ai seguaci di Apollinare, più che a quell'uomo di grandissima cultura, i quali la intendono diversamente e la diffondono in forme proprie.²² Ma la realtà è ormai altra, e il vescovo di Salamina è costretto a riconoscere e confutare l'errore di Apollinare.²³ Proprio alle soglie del concilio di Antiochia l'apollinarismo, che sino a quel momento si era configurato come dottrina ambigua e sotterranea, era già venuto allo scoperto: Apollinare ne aveva rivendicato la paternità e gli errori dottrinali apparivano ormai palesi.

Dopo aver collocato uomini di sua fiducia nelle sedi vacanti,²⁴ Melezio convocò nell'autunno del 379 un concilio ad Antiochia,²⁵ per risolvere il contrasto con Paolino per il quale parteggiava anche Damaso. Non interessa qui ricostruire la storia di questo concilio, del quale la scarsità delle notizie e la poca attendibilità delle fonti rendono difficile ripercorrere le fasi. È significativo invece osservare che vi prese

¹⁸ Cfr. Girolamo, *Epistula* 84,2,7 (CUFr, Lettres 4, 126;132s. Labourt).

¹⁹ Vedi Joseph T. Lienhard: "Two Friends of Athanasius: Marcellus of Ancyra and Apollinaris of Laodicea," *Zeitschrift für Antikes Christentum* 10 (2006), 56–66.

²⁰ Cfr., per esempio, la testimonianza riportata da Leonzio di Bisanzio a proposito della *Storia ecclesiastica* dell'apollinarista Timoteo (Lietzmann: *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* [vedi nota 10], 279).

²¹ Vedi George L. Prestige: *St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicea* (Londra: S.P.C.K., 1956), 1–46; Henri de Riedmatten: "La correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée," *The Journal of Theological Studies* 7 (1956), 199–210 e *The Journal of Theological Studies* 8 (1957), 53–70; Ekkehard Mühlenberg: *Apollinaris von Laodicea* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969), 25–44; Enzo Bellini (ed.): *Su Cristo: il grande dibattito nel quarto secolo* (Milano: Jaca Book, 1978), 495–510; Claudio Moreschini: *I padri cappadoci: Storia, letteratura, teologia* (Roma: Città Nuova, 2008), 242–245.

²² Cfr. Epifanio, *Panarion* 77,19 (GCS 37², 433s. Holl/Dummer). Anche i discepoli di Apollinare dovevano essere personaggi in vista e dotati di un buon corredo culturale: di Vitale Teodoreto, *Historia ecclesiastica* V 4,1 (GCS N.F. 5, 282 Parmentier/Hansen) dice, per esempio, che, prima di accogliere l'eresia, conduceva un'ottima vita e aveva appreso la dottrina apostolica.

²³ Cfr. Epifanio, *Panarion* 77,24 (GCS 37², 437 Holl/Dummer).

²⁴ Cfr. Socrate, *Historia ecclesiastica* V 5 (GCS N.F. 1, 276s. Hansen); Sozomeno, *Historia ecclesiastica* VII 3 (GCS 50, 304 Bidez/Hansen); Teodoreto, *Historia ecclesiastica* V 4,2s. (GCS N.F. 5, 282 Parmentier/Hansen); vedi anche Simonetti: *La crisi ariana nel IV secolo* (vedi nota 6), 446.

²⁵ Sui mesi in cui si tenne questo concilio vedi Eduard Schwartz: *Zur Geschichte des Athanasius*. Gesammelte Schriften, Bd. 3 (Berlin: de Gruyter, 1960), 37.

parte, come egli stesso ci informa,²⁶ Gregorio di Nissa e che il tomo redatto dai vescovi lì riuniti—ma purtroppo non pervenutoci—doveva condannare tra l'altro anche l'eresia di Apollinare.²⁷ Se Gregorio non era entrato precedentemente in contatto con l'apollinarismo, fu dunque in occasione nel concilio di Antiochia che ne prese conoscenza diretta e lo condannò insieme agli altri vescovi. Gran parte di costoro partecipò poi anche al successivo concilio di Costantinopoli, il quale ratificò gli anatematismi formulati in quello di Antiochia.²⁸

2. Costantinopoli, Teodosio e il concilio

Nel 379 Gregorio di Nazianzo si trovava a Costantinopoli ed era solito predicare nella chiesa dell'Anastasia.²⁹ Di quest'anno rimangono cinque orazioni, nella prima delle quali Gregorio fa riferimento all'eresia di Apollinare, parlandone nei termini di “una contesa fra fratelli che di recente si è sollevata a nostro danno”.³⁰ Il Cappadoce si sofferma brevemente a dimostrare l'errore apollinarista, ma non fa nomi, né indica il luogo dove gli avversari diffondono la nuova dottrina. Tuttavia, subito dopo, l'accento alla divisione della comunità di Antiochia lascia pensare che Gregorio si riferisca alla situazione turbolenta nella città siriana. Un altro accenno alla dottrina che predicava l'assenza in Cristo di uno spirito umano si trova in un'orazione dello stesso anno

²⁶ Cfr. *Macr.* (GNO VIII/1, 386,22–24 Callahan).

²⁷ Cfr. Teodoreto, *Historia ecclesiastica* V 9,13 (GCS N.F. 5, 293 Parmentier/Hansen); vedi Cavallera: *Le schisme d'Antioche* (vedi nota 6), 211–213; Gustave Bardy: “Le concile d'Antioche (379),” *Revue Bénédictine* 45 (1933), 196–213.

²⁸ Vedi Reinhart Staats: “Die römische Tradition im Symbol von 381 (NC) und seine Entstehung auf der Synode von Antiochien 379,” *Vigiliae Christianae* 44 (1990), (209–221) 214.

²⁹ Vedi Raymond Janin: *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*. Part 1: Le siège de Constantinople et le patriarchat œcuménique. Vol. 3: Les églises et les monastères (Parigi: Institut français d'études byzantines, 1969), 22–25. Sul periodo costantinopolitano di Gregorio vedi Justin Mossay: “Gregor von Nazianz in Konstantinopel (379–381 A. D.),” *Byzantion* 47 (1977), 223–238.

³⁰ Gregorio di Nazianzo, *Oratio* 22,13 (SC 270, 246 Mossay). L'orazione fu composta all'inizio del soggiorno di Gregorio a Costantinopoli, ma rimaneggiata in seguito, forse nel 381: vedi Jean Bernardi: *La prédication des Pères Cappadociens: Le prédicateur et son auditoire. Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Montpellier* 30 (Parigi: Presses Universitaires de France, 1968), 143–188; Jean Bernardi: *Gregorio di Nazianzo: Teologo e poeta nell'età d'oro della patristica*. Traduzione italiana a cura di A. Piattelli Palmarini (Roma: Città Nuova, 1997), 185s.

di poco successiva.³¹ Nel complesso però si tratta di veloci puntate contro l'apollinarismo, che forse non doveva ancora interessare in maniera seria la comunità guidata da Gregorio a Costantinopoli.³²

In quegli stessi mesi nella capitale giungeva Massimo, un personaggio piuttosto ambiguo, filosofo cinico convertito al cristianesimo: era nato ad Alessandria, si diceva battezzato da Atanasio e perseguitato durante i disordini seguiti alla morte del vescovo. In breve,³³ costui, facendo il doppio gioco, approfittò della buona fede di Gregorio e, recatosi in Egitto, lo screditò agli occhi di Pietro, vescovo di Alessandria, designandosi come miglior candidato per il seggio di Costantinopoli. Ben presto il suo inganno fu scoperto e Massimo, scacciato da tutti quelli che aveva importunato sino ad allora, si rivolse agli occidentali che, raggiunti a loro volta, tentarono di aiutarlo.

Di questo episodio, che turbò profondamente Gregorio di Nazianzo, giova qui sottolineare due aspetti. Il primo: Teodoreto definisce Massimo "pieno della frivolezza di Apollinare" e "partecipe della follia di Apollinare".³⁴ Dunque questo personaggio era un apollinarista, o tale poteva apparire, e in questo senso ben gli si confanno, sullo stile degli altri seguaci del Laodicensi, le caratteristiche con cui si presentava: strenuo difensore dell'ortodossia nicena,³⁵ capace di mascherare la propria dottrina, vicino o in qualche modo legato ad Atanasio. Il secondo aspetto da considerare è che egli si prodigò ovunque per difendere le

³¹ Cfr. Gregorio di Nazianzo, *Oratio* 32,5 (SC 318, 92–94 Moreschini/Gallay); vedi Bernardi: *Gregorio di Nazianzo: Teologo e poeta nell'età d'oro della patristica* (vedi nota 30), 187s.

³² Quest'ipotesi può essere corroborata dal fatto che la prima ordinanza imperiale contro l'apollinarismo è del 3 dicembre 383. Se, com'è stato sostenuto (Robert M. Errington: "Church and State in the First Years of Theodosius I," *Chiron* 27 [1997], [21–72] 41), la legislazione teodosiana in materia religiosa mirava a intervenire solo su aree geografiche limitate e non su tutto il territorio imperiale, l'ordinanza della fine del 383, redatta a Costantinopoli e indirizzata al prefetto del pretorio Postumiano, dimostra che fino ad allora l'apollinarismo non aveva preso piede nella città o comunque non aveva rappresentato un problema rilevante, come peraltro conferma anche la lettera 202 del Nazianzeno.

³³ Per maggiori dettagli sull' "affare-Massimo" si rinvia a Justin Mossay: "Discours 25 et 26. Introduction littéraire et historique," in: *Grégoire de Nazianze, Oratio* 24–26, a cura di Justin Mossay. Sources Chrétiennes 284 (Parigi: Cerf, 1981), (87–141) 128–138; Errington: "Church and State in the First Years of Theodosius I" (vedi nota 32), 67–72; Rita Lizzi: "Ascetismo e predicazione urbana nell'Egitto del V secolo," *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze. Lettere ed Arti* 141 (1982–1983), (127–145) 132–134.

³⁴ Teodoreto, *Historia ecclesiastica* V 8,3,8 (GCS N.F. 5, 287s. Parmentier/Hansen); vedi però Charles-Joseph Hefele et Henri Leclercq: *Histoire des conciles*. Vol. 2/1 (Parigi: Letouzey 1908 = Hildesheim: Olms, 1973), 21.

³⁵ Cfr. Sozomeno, *Historia ecclesiastica* VII 9,4 (GCS 50, 312 Bidez/Hansen).

proprie mire di potere e per screditare il Nazianzeno, il quale lamentava attacchi sia in Oriente sia in Occidente.³⁶ A questo proposito si può avanzare l'ipotesi che, tra l'altro, fu proprio la fiducia con cui Gregorio accolse in un primo momento Massimo, corroborata forse dalle macchinazioni di quest'ultimo, a consolidare le voci secondo le quali il Nazianzeno approvava la dottrina di Apollinare e di Vitale.³⁷

L' "affare-Massimo" aveva in qualche modo turbato i rapporti tra Costantinopoli e Alessandria,³⁸ tanto che, per ricucire lo strappo, Gregorio, nel 380, riconosce di alimentarsi del sano nutrimento, cioè della retta fede, cui provvede proprio Pietro di Alessandria³⁹ (in precedenza, il 28 febbraio 380, Teodosio aveva emanato un editto in cui ordinava che tutti i cristiani dovevano adeguarsi alla dottrina di Damaso di Roma e Pietro di Alessandria, il quale diventava dunque uno dei garanti dell'ortodossia).⁴⁰ Sul finire dell'anno, poi, il 24 novembre,

³⁶ Cfr. Gregorio di Nazianzo, *Oratio* 26,18 (SC 284, 268s. Mossay).

³⁷ Cfr. Gregorio di Nazianzo, *Epistulae* 101,2; 102,2 (SC 208, 36–38; 70 Gallay); vedi Lietzmann: *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* (vedi nota 10), 33–36.67–75.

³⁸ Sui rapporti tra Alessandria e Costantinopoli vedi Norman Hepburn Baynes: "Alexandria and Constantinople: a study in Ecclesiastical Diplomacy," *Journal of Egyptian Archaeology* 12 (1926), (123–161), 149; Edward Rochie Hardy: *Christian Egypt: Church and People* (Oxford: Oxford University Press, 1952), 82s.; inoltre Alberto Camplani: "L'autorappresentazione dell'episcopato di Alessandria tra IV e V secolo: questioni di metodo," *Annali di Storia dell'Esegesi* 21 (2004), 147–185.

³⁹ Cfr. Gregorio di Nazianzo, *Oratio* 34,1–3 (SC 318, 198–202 Moreschini/Gallay).

⁴⁰ Cfr. *Codex Theodosianus* XVI 1,2 (SC 497, 114 Mommsen/Rougé/Delmaire), senza tenere conto che il 380 era un anno bisestile, Mommsen aveva datato a torto l'editto al 27 febbraio; vedi *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II. Codex Théodosien, livre XVI. Vol. 1*, a cura di Theodor Mommsen, Jean Rougé et Roland Delmaire. Sources Chrétiennes 497 (Parigi: Cerf, 2005), 114; vedi inoltre Gunther Gottlieb e Pedro Barceló: "Das Glaubensedikt des Kaisers vom 27. Februar 380," in: *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum, Adolf Lippold zum 65. Geburtstag gewidmet*, a cura di Karlheinz Dietz, Dieter Hennig e Hans Kaletsch (Würzburg: Der Christliche Osten, 1993), 409–423; Elio Dove: *Ius principale e catholica lex* (Napoli: Jovene, 1999), 180s.; Lucio De Giovanni: *Chiesa e Stato nel Codice Teodosiano* (Napoli: D'Auria, 2000), 32–35; Gian Luigi Falchi: "La diffusione della legislazione imperiale ecclesiastica nei secoli IV e V," in: *Legislazione imperiale e religione nel IV secolo*, a cura di Jean Gaudemet, Paolo Siniscalco e Gian Luigi Falchi (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2000), (121–173) 162s. Ben presto, però, la politica di Teodosio cominciò a prendere le distanze dalle linee di Damaso e del vescovo di Alessandria, come si evince, ad es., dalla assenza di riferimenti ad essi nell'editto del 10 gennaio 381 (*Codex Theodosianus* XVI 5,6 [SC 497, 234–236 Mommsen/Rougé/Delmaire]); vedi Dove: *Ius principale e catholica lex* (vedi sopra nota 40), 214–220. Più in generale sulla politica ecclesiastica di Teodosio vedi Wilhelm Enßlin: *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr.*, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse 1953/2 (München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1953), 5–51; Rita

Teodosio fa il suo ingresso a Costantinopoli, rinvigorendo il gruppo dei niceni della città e concedendo a Gregorio di prendere possesso della basilica dei Santi Apostoli, fino a quel momento occupata dal vescovo ariano Demofilo.⁴¹

Decidere, però, chi sarebbe stato il vescovo di Costantinopoli era, oltre alla definitiva affermazione del credo niceno, uno degli obiettivi del concilio cui Teodosio pensava già nell'estate del 380.⁴² Nei primi giorni del maggio successivo si aprirono pertanto i lavori del concilio sotto la presidenza di Melezio, particolarmente ben accolto a Teodosio.⁴³ Poco dopo la discussa scelta di Gregorio di Nazianzo come vescovo di Costantinopoli, Melezio venne meno e per i suoi funerali l'elogio fu affidato a Gregorio di Nissa, vuoi per le sue abilità retoriche, vuoi perché assai vicino all'autorevole vescovo di Antiochia. In seguito, a causa delle numerose critiche, Gregorio di Nazianzo rinunciò alla carica di vescovo di Costantinopoli e al suo posto fu eletto Nettario. Frattanto i lavori del concilio erano terminati e Teodosio accettò la richiesta dei vescovi di rendere esecutivi i deliberati con l'editto del 30 luglio 381. In esso alla professione di fede fanno seguito i nomi dei vescovi garanti dell'ortodossia: ai primi posti Nettario e Timoteo di Alessandria e poi, tra gli altri, Gregorio di Nissa.

Il primo canone del concilio conferma la dottrina di Nicea e condanna varie eresie, tra cui l'apollinarismo: si tratta pertanto del primo documento ufficiale pervenuto che attribuisca la paternità dell'eresia ad Apollinare e condanni quanti la condividono. Ancora una volta dopo Antiochia, tra i sostenitori di tale decisione vi era Gregorio di Nissa.

Lizzi: "La politica religiosa di Teodosio I. Miti storiografici e realtà storica," *Rendiconti della Classe di Scienze morali, Storiche e Filologiche dell'Accademia dei Lincei* 9 (1996), (323-361) 323-355. Sul ruolo di Damaso e sul rapporto con Teodosio vedi Charles Pietri: "Damasus et Theodose. Communion orthodoxe et géographie politique," in: *Epiktasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, a cura di Jacques Fontaine e Charles Kannengiesser (Parigi: Beauchesne, 1972), 627-634; Charles Pietri: *Roma Christiana*. Vol. 1 (Roma: École Française de Rome, 1976), 853-860; sulla situazione della chiesa di Alessandria vedi Annick Martin: *Athanase d'Alexandrie et l'église d'Égypte au IV^e siècle (328-373)* (Roma: École Française de Rome, 1996), 789-817.

⁴¹ Cfr. Socrate, *Historia ecclesiastica* V 7 (GCS N.F. 1, 278s. Hansen); Sozomene, *Historia ecclesiastica* VII 5 (GCS 50, 306s. Bidez/Hansen). Sulla chiesa dei Santi Apostoli vedi Gilbert Dagron: *Costantinopoli. Nascita di una capitale (330-451)*. Traduzione italiana a cura di Aldo Serafini (Torino: Einaudi, 1991), 407-414.

⁴² Vedi Simonetti: *La crisi ariana nel IV secolo* (vedi nota 6), 528s.

⁴³ Cfr. Teodoreto, *Historia ecclesiastica* V 7,3 (GCS N.F. 5, 286 Parmentier/Hansen).

3. I viaggi di Gregorio di Nissa

Il concilio aveva affidato, con ratifica dell'imperatore,⁴⁴ a Elladio di Cesarea, Otreo di Mitilene e Gregorio di Nissa la sovrintendenza sulle chiese della diocesi Pontica. L'aver posto sullo stesso piano il metropolita Elladio con i due colleghi minori sarà stato forse il motivo dello sdegno del primo, come ci informa lo stesso Gregorio nella lettera indirizzata a Flaviano, vescovo di Antiochia.⁴⁵ Inoltre, dallo stesso concilio, appena conclusosi,⁴⁶ il Cappadoce ricevette l'incarico di correggere le chiese d'Arabia.⁴⁷ Del viaggio non era all'oscuro l'imperatore, il quale aveva concesso a Gregorio l'uso del *cursus publicus*.⁴⁸

Successivamente Gregorio si recò ad Antiochia, dove incontrò un asceta che lo invitò a scrivere la vita della sorella Macrina.⁴⁹ Da lì proseguì il viaggio verso Gerusalemme, dove colse l'occasione di visitare i luoghi santi e incontrare i prelati del posto che si trovavano in una situazione di confusione e avevano bisogno di un mediatore.⁵⁰ Il Nisseno, appena tornato dalla città santa, probabilmente entro il 382, scrisse una lettera amara, ma non ritenne opportuno chiarire ciò che

⁴⁴ Cfr. *Codex Theodosianus* XVI 1,3 (SC 497, 116–119 Mommsen/Rougé/Delmaire); vedi Dove: *Ius principale e catholica lex* (vedi nota 40), 196–198; De Giovanni: *Chiesa e Stato nel Codice Teodosiano* (vedi nota 40), 33s.

⁴⁵ Cfr. *Epist.* 1 (GNO VIII/2², 3–12 Pasquali). La lettera, indirizzata a Flaviano, vescovo di Antiochia, si può datare, in assenza di elementi decisivi, tra il 381 e il 394; vedi Renato Criscuolo: "Introduzione alle lettere," in: *Gregorio di Nissa, Epistole*, a cura di Renato Criscuolo. Quaderni di Koinonia 6 (Napoli: D'Auria, 1981), (17–58) 18; Pierre Maraval: "L'authenticité de la lettre 1 de Grégoire de Nysse," *Analecta Bollandiana* 102 (1984), 61–70; *Gregory of Nyssa, The Letters*, introduction, translation and commentary by Anna M. Silvas. Supplements to Vigiliae Christianae 83 (Leiden: Brill, 2007), 105–107.

⁴⁶ Vedi Giorgio Pasquali: "Le lettere di Gregorio di Nissa," *Studi Italiani di Filologia Classica* 3 (1923), (75–136) 116; Gerhard May: "Gregor von Nyssa in der Kirchenpolitik seiner Zeit," *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft* 15 (1966), (105–132) 118–120.

⁴⁷ Si trattava forse della controversia legata alla successione episcopale sul seggio di Bostra, ma, a causa della scarsità di documenti, non è possibile sapere con precisione quale fosse il problema in Arabia; vedi Pierre Maraval: "Introduction," in: *Grégoire de Nysse, Lettres*, a cura di Pierre Maraval. Sources Chrétiennes 363 (Parigi: Cerf, 1990), (15–78) 33–35.

⁴⁸ Cfr. *Epist.* 2,13 (GNO VIII/2², 17 Pasquali). La lettera fu scritta una volta assolto l'incarico, al ritorno dalla Palestina, nel 382 o giù di lì: vedi Criscuolo: *Gregorio di Nissa, Epistole* (vedi nota 45), 20; cfr. anche *Epist.* 1,31 (GNO VIII/2², 11s. Pasquali). Sul *cursus publicus* vedi Lucietta Di Paola: *Viaggi, trasporti e istituzioni. Studi sul cursus publicus* (Messina: Dipartimento di Scienze dell'Antichità, 1999), 37s.

⁴⁹ Cfr. *Macr.* (GNO VIII/1, 370s. Callahan).

⁵⁰ Cfr. *Epist.* 2,12 (GNO VIII/2², 17 Pasquali).

lo aveva angosciato, giacché i fatti stessi gli sembravano rendere evidente la falsità delle accuse di cui era stato oggetto.⁵¹ Segue quindi nella lettera un'esposizione del suo pensiero cristologico, in cui si mettono a più riprese a fuoco, anche se non in modo esplicito, gli errori dell'eresia apollinarista.

Per molto tempo si è creduto, benché Gregorio non l'abbia indicato espressamente, che il motivo della sua amarezza fosse l'accusa, rivoltagli calunniosamente da parte del clero di Gerusalemme, di essere un apollinarista, forse per sbarazzarsi in fretta dello scomodo visitatore.⁵² Ma come è possibile che Gregorio, il quale aveva condannato l'apollinarismo nei concili di Antiochia e Costantinopoli, fosse accusato di aderire proprio a quell'eresia? Come si poteva considerare seguace di Apollinare colui che dall'ultimo concilio era stato riconosciuto garante dell'ortodossia? Del resto, come ha notato Maraval, il contenuto della lettera non permette tale interpretazione.⁵³ Pertanto si può solo concludere che Gregorio non fu accettato come mediatore dei problemi sorti nella comunità gerosolimitana e che parte del clero rifiutò la comunione con lui.

Ma quali erano gli avversari di Gregorio a Gerusalemme? Maraval ritiene che ad attaccarlo siano stati dei sostenitori di Nicea, i quali temevano che la cristologia di Gregorio, basata sullo schema Logos-uomo, mettesse in pericolo l'immutabilità del Logos.⁵⁴ Egli, pur non escludendolo, è tuttavia scettico nell'identificare questi personaggi con degli apollinaristi. Anche in questo caso occorre partire dal testo: di costoro il Nissen dice che sono "audaci cavillatori",⁵⁵ che sostengono l'immutabilità di Dio secondo la tradizione nicena e che hanno portato divisione all'interno della comunità. In filigrana si può poi leggere che la loro posizione in fatto di cristologia non doveva essere del tutto

⁵¹ Cfr. *Epist.* 3,5 (GNO VIII/2², 21 Pasquali).

⁵² Vedi Lietzmann: *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* (vedi nota 10), 36; Pasquali: "Le lettere di Gregorio di Nissa" (vedi nota 46), 119; Criscuolo: *Gregorio di Nissa, Epistole* (vedi nota 45), 22. Una sintesi delle altre interpretazioni in Pierre Maraval: "La lettre 3 de Grégoire de Nysse dans le débat christologique," *Revue des Sciences Religieuses* 61 (1987), (74-89) 74s.

⁵³ Vedi Maraval: "La lettre 3 de Grégoire de Nysse dans le débat christologique" (vedi nota 52), 79.

⁵⁴ Vedi Maraval: "La lettre 3 de Grégoire de Nysse dans le débat christologique" (vedi nota 52), 36s.

⁵⁵ *Epist.* 3,10 (GNO VIII/2², 22 Pasquali); per l'espressione cfr. anche *Eun.* I 166 e 642 (GNO I, 76; 211 Jaeger).

chiara, o comunque facilmente comprensibile dagli altri.⁵⁶ Tutti questi elementi, come s'è già visto, sono per così dire il biglietto da visita degli apollinaristi. Il fatto poi che Gregorio non faccia riferimento esplicito ad Apollinare o a qualcuno dei suoi seguaci non prova che gli avversari non fossero degli apollinaristi. Va infatti tenuto presente che la lettera, per quanto contenga l'esposizione della sua cristologia, rimane comunque uno sfogo, scritto d'impulso al ritorno dai luoghi santi, e non intende risolvere o chiarire i termini di una controversia. Inoltre Gregorio, il cui epistolario contiene diverse lettere nelle quali allusioni e riferimenti sono difficilmente rintracciabili da altri che non sia il destinatario, poteva ritenere poco opportuno, nei confronti delle donne cui scriveva, l'entrare nei dettagli dell'accaduto.⁵⁷ In breve: la situazione della chiesa di Gerusalemme era particolarmente confusa sotto il profilo dottrinale; personaggi non meglio indicati proponevano una dottrina che doveva suscitare scandalo e tra questi è assai probabile che vi fossero degli apollinaristi, che già da tempo erano presenti in Palestina e a Gerusalemme⁵⁸ e alla cui dottrina Gregorio fa più o meno esplicitamente cenno nel corso dell'*Epistula* 3.

Per avere un'idea più chiara di quale fosse la situazione a Gerusalemme, è utile osservare le difficoltà in cui versava la città di Nazianzo in quegli stessi mesi. Gregorio Nazianzeno aveva affidato la comunità della cittadina a Cledonio, il quale, preoccupato per l'avvento degli apollinaristi, chiede aiuto allo stesso Gregorio.⁵⁹ Quest'ultimo accusa gli apollinaristi di aver disperso la comunità e di esservi penetrati di nascosto, portando insegnamenti propri di ladri e senza senno.⁶⁰ Inoltre mette in guardia Cledonio dalla loro capacità dialettica: affermano calunniosamente di essere approvati dal Nazianzeno e dagli occidentali, ma non possono dimostrarlo con alcun documento, sicché le loro

⁵⁶ Vedi Mühlenberg: *Apollinaris von Laodicea* (vedi nota 21), 90.

⁵⁷ Cfr. *Epist.* 3,5 (GNO VIII/2², 21 Pasquali).

⁵⁸ Vedi Voisin: *L'apollinarisme* (vedi nota 16), 107; Jean-Robert Pouchet: *Basile le Grande et son univers d'amis d'après sa correspondance* (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1992), 494; Mario Girardi: "Pluralità, convivenze e conflitti religiosi nell'Ep. 258 di Basilio di Cesarea ad Epifanio di Salamina," *Classica et Christiana* 3 (2008), 151–168. Dei seguaci di Apollinare non è facile ricostruire il luogo d'azione, ma sappiamo, per esempio, che Timoteo, vescovo di Berito, abbracciò per un certo periodo l'apollinarismo.

⁵⁹ Vedi Paul Gallay: *La vie de Saint Grégoire de Nazianze* (Parigi: Vitte, 1943), 217s.

⁶⁰ Cfr. Gregorio di Nazianzo, *Epistula* 101,2 (SC 208, 36–38 Gallay).

parole sono finzioni escogitate per ottenere credito presso la gente.⁶¹ La situazione di confusione spinge molti fedeli a chiedere chiarimenti a Cledonio, il quale domanda al Nazianzeno un'esposizione sintetica del suo pensiero. Il fatto che nella risposta Gregorio ribadisca di non preferire null'altro alla fede di Nicea e di essere in pieno accordo con i Padri che in quel concilio si riunirono per condannare l'errore ariano dimostra che anche a Nazianzo proprio la difesa del credo niceno era uno degli argomenti di polemica degli apollinaristi.⁶² Costoro—continua il Cappadoce—perseverano nel mantenere un comportamento ambiguo: se si trovano davanti ai loro discepoli espongono senza remore quanto pensano, quando invece sono confutati sulla scorta dei passi scritturistici, non esitano a confessare la fede condivisa da tutti, ma al contempo ne falsificano il senso. Le vicende di Nazianzo permettono di comprendere le difficoltà di coloro che incontravano gli apollinaristi: tenere testa ai loro complicati ragionamenti risultava particolarmente difficile e avere accesso ai loro documenti, riservati evidentemente a pochi, appariva impresa assai ardua.⁶³

4. Gregorio, Nettario e Teofilo

Nell'estate del 383 Teodosio convocò a Costantinopoli un sinodo per tentare di riunificare la chiesa. È il cosiddetto "sinodo di tutte le eresie", perché, oltre agli ortodossi, vi presero parte rappresentanti di

⁶¹ Cfr. Gregorio di Nazianzo, *Epistula* 101,6–11 (SC 208, 38–40 Gallay).

⁶² Cfr. Gregorio di Nazianzo, *Epistula* 102,1 (SC 208, 70 Gallay). La lettera è tradizionalmente datata al 382: contro la proposta di J. Dräseke (Johannes Dräseke: "Gregorius von Nazianz und sein Verhältnis zum Apollinarismus," *Theologische Studien und Kritiken* 65 [1892], 473–512) di spostare la datazione al 386 vedi Voisin: *L'apollinarisme* (vedi nota 16), 101.

⁶³ Può dunque non essere casuale che siano pochissime le confutazioni dettagliate delle opere di Apollinare; si pensi, per esempio, all'*Antirrheticus adversus Apollinarium* (da alcuni datato all'inverno del 382–383, vedi Jean Lebourlier: "A propos de l'état du Christ dans la mort II," *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 47 [1963], [161–180] 180; Jean Daniélou: "Introduction," in: *Grégoire de Nysse, La vie de Moïse*, a cura di Jean Daniélou. Sources Chrétiennes 1bis [Parigi: Cerf, 1968], 12), in cui Gregorio di Nissa confuta la *Dimostrazione della divina incarnazione a somiglianza dell'uomo*, e al pseudo-atanasiano *Dialogus V de sancta trinitate* ([PG 28, 1265–1285], ma di cui ci apprestiamo a pubblicare una nuova edizione), nel quale si confuta, probabilmente da parte di un autore di ambiente antiocheno, la *Recapitulatio* di Apollinare.

varie eresie (ariani, eunomiani e macedoniani).⁶⁴ Secondo una recente proposta, proprio nel contesto di questo sinodo si deve collocare la terza lettera teologica (Gregorio, *Epistula* 202) che il Nazianzeno inviò a Nettario, vescovo di Costantinopoli.⁶⁵ Dopo aver ricordato le minacce che le eresie di Ario o Eudossio, Macedonio e Eunomio rappresentano per la chiesa, ammonisce che la sventura più grande è la libertà che gli apollinaristi si sono procurati di riunirsi con diritti pari a quelli degli ortodossi. Segue, dopo una brevissima contestazione del pensiero di Apollinare, un'amara considerazione: se gli apollinaristi possono riunirsi senza problemi ciò implica che la loro dottrina è considerata più vera di quella degli ortodossi, di cui Gregorio si propone come rappresentante. La lettera si conclude con l'invito a intervenire e a esortare l'imperatore a prendere provvedimenti contro l'eresia di Apollinare. In effetti il primo decreto imperiale che condanna ufficialmente l'apollinarismo alla stregua delle altre eresie è del 3 dicembre 383,⁶⁶ a dimostrazione che le sollecitazioni del Nazianzeno erano in qualche modo giunte all'imperatore.⁶⁷

⁶⁴ Cfr. Socrate, *Historia ecclesiastica* V 10,2 (GCS N.F. 1, 282 Hansen). In qualche caso si è proposta la definizione di "Religionsgespräch", vedi Adolf M. Ritter: *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol: Studien zu Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils*. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 15 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965), 82.227. Sullo svolgimento e il metodo di questo sinodo vedi Martin Wallraff: "Il «sinodo di tutte le eresie» a Costantinopoli (383)," in: *Vescovi e pastori in epoca teodosiana: XXV incontro di studiosi dell'antichità cristiana*. Roma, 8-11 maggio 1996 (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1997), 271-279.

⁶⁵ La datazione tradizionale era al 387, vedi Paul Gallay: "Introduction," in: *Grégoire de Nazianze, Lettres théologiques*, a cura di Paul Gallay. Sources Chrétiennes 208 (Parigi: Cerf, 1974), (11-32) 27; la cronologia più alta è invece sostenuta, con solide ragioni, da Neil McLynn (Neil McLynn: "The Voice of Conscience: Gregory Nazianzen in Retirement," in: *Vescovi e pastori in epoca teodosiana* [vedi nota 64], [299-308] 305-307). Vedi inoltre Jean Robert Pouchet: "Les «Lettres christologiques» de Grégoire de Nazianze «à Clédonios»: de la «Lettre» 102 à la «Lettre» 101," *Augustinianum* 40 (2000), 43-58.

⁶⁶ Cfr. *Codex Theodosianus* XVI 5,12 (SC 497, 248-250 Mommsen/Rougé/Delmaire). In generale sulla politica religiosa di Teodosio contro gli eretici rimane ancora fondamentale Karl-Leo Noethlichs: *Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, tesi di dottorato Colonia 1971, 128-165.

⁶⁷ Cfr. anche Gregorio di Nazianzo, *Epistula* 173 (CUFr, vol. 2, 61-63 Gallay) dell'estate 383, nella quale il vescovo invita il prefetto del pretorio, Postumiano, a intervenire per l'unità della chiesa; si osservi che allo stesso Postumiano è indirizzato l'editto del 3 dicembre (*Codex Theodosianus* XVI 5,12 [SC 497, 248-250 Mommsen/Rougé/Delmaire]).

Che gli apollinaristi tenessero riunioni e avessero organizzato una chiesa alternativa all'ortodossa è testimoniato anche da altre fonti. Per esempio, Sozomeno ricorda che si radunavano separatamente anche in altre città sotto vescovi propri e si servivano di riti estranei alla chiesa cattolica, cantando, accanto agli inni sacri fissati, alcune melodie metriche inventate dallo stesso Apollinare.⁶⁸ Rufino ci informa che dopo la condanna del concilio costantinopolitano del 381 gli apollinaristi si separarono dalla chiesa, elessero vescovi propri e mantennero indipendentemente dogmi e chiese.⁶⁹

La situazione della comunità di Costantinopoli nel 383 doveva avere pertanto caratteristiche di questo tipo.⁷⁰ Nettario, eletto vescovo due anni prima durante il concilio, non aveva fama di essere uomo di chiesa (al momento dell'elezione non era nemmeno battezzato), ma aveva il pregio di sapersi muovere nell'ambiente della corte, motivo per cui l'imperatore lo scelse, sorprendendo i più, tra i nomi che gli erano stati proposti.⁷¹ La sua incapacità di intervenire nel dibattito teologico è testimoniata, oltre che dalla già citata lettera del Nazianzeno, anche dalla preparazione del sinodo del 383: non sapendo che cosa suggerire a Teodosio che gli domandava un consiglio circa il metodo da seguire nella discussione del sinodo, Nettario chiese lumi al novaziano Agelio e quest'ultimo, a sua volta, si fece consigliare dal chierico Sisinnio.⁷² Al "sinodo di tutte le eresie" partecipò anche Gregorio di Nissa e in quella occasione, o poco prima (maggio 383), pronunciò l'omelia *Sulla natura divina del Figlio e dello Spirito Santo*, in cui polemizzava perlopiù contro gli ariani. Il Nisseno prese la parola prima degli altri vescovi presenti e lamentò pubblicamente il fatto che la cittadinanza costantinopolitana perseverasse ancora nell'errore ariano,

⁶⁸ Cfr. Sozomeno, *Historia ecclesiastica* VI 25,4 (GCS 50, 270 Bidez/Hansen).

⁶⁹ Cfr. Rufino, *Historia ecclesiastica* II 20 (GCS N.F. 6,2², 1024 Schwartz/Mommsen/Winkelman).

⁷⁰ Nella risposta che i vescovi riuniti nell'estate del 382 a Costantinopoli inviarono agli Occidentali si rileva ancora la presenza di lupi rapaci che attaccano i fedeli, organizzano empie assemblee, suscitano tumulti popolari e danneggiano le chiese (cfr. Teodoreto, *Historia ecclesiastica* V 9,7 [GCS N.F. 5, 290 Parmentier/Hansen]). Il sinodo ribadì la condanna di Apollinare e stimolò la condanna di Damaso (cfr. Teodoreto, *Historia ecclesiastica* V 9,19s. [GCS N.F. 5, 294s. Parmentier/Hansen]); vedi inoltre Ritter: *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol* (vedi nota 64), 303–307.

⁷¹ Cfr. Socrate, *Historia ecclesiastica* V 8,11s. (GCS N.F. 1, 280 Hansen); Sozomeno, *Historia ecclesiastica* VII 8 (GCS 50, 310s. Bidez/Hansen); sull'episcopato di Nettario vedi Dagron: *Costantinopoli* (vedi nota 41), 467–470.

⁷² Cfr. Socrate, *Historia ecclesiastica* V 10,7–14 (GCS N.F. 1, 282s. Hansen); vedi Wallraff: "Il «sinodo di tutte le eresie» a Costantinopoli (383)" (vedi nota 64), 275.

malgrado gli interventi dell'imperatore.⁷³ Si può rintracciare nelle sue parole una critica celata a Nettario incapace di raccogliere intorno a sé i fedeli della città e di combattere gli eretici.⁷⁴

Sono questi gli anni in cui la produzione letteraria del Nisseno è abbondante e il suo prestigio presso la corte è sempre più grande, tanto da ricevere di lì a poco l'incarico di scrivere l'orazione funebre in onore della principessa Pulcheria e, poche settimane dopo, dell'imperatrice Flaccilla.⁷⁵ Un parallelo significativo è offerto da Temistio, il quale dal 380 in poi tenne una serie di discorsi che onoravano l'imperatore e nel 384–385 ricoprì la carica di prefetto della città di Costantinopoli.⁷⁶ Come il filosofo pagano, dunque, anche Gregorio faceva parte dell'entourage dei personaggi legati a Teodosio che con una serrata rete di relazioni tentava di controllare vari gruppi sociali. In ambito religioso l'interesse principale dell'imperatore non era combattere le eresie, quanto che la chiesa fosse in mano a persone che gli offrivano garanzie sotto l'aspetto dottrinale.⁷⁷ Tale prospettiva richiede di guardare agli interventi di Gregorio all'interno di un'ottica più ampia che tenga conto sia dei motivi teologici sia di quelli relativi alla politica ecclesiastica.

⁷³ Cfr. *Deit. fil.* (GNO X/2, 120s. Rhein). Sul celebre passo in cui Gregorio descrive le discussioni teologiche del popolo si è scritto molto, vedi, per esempio, Lellia C. Ruggini: "I vescovi e il dinamismo sociale nel mondo cittadino di Basilio di Cesarea," in: *Basilio di Cesarea, la sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia: Atti del Congresso Internazionale (Messina, 3–6 dic. 1979)*. Vol. 1 [senza editore] (Messina: Centro Interdipartimentale di Studi Umanistici 1983), (97–124) 115s.; Neil McLynn: "Christian Controversy and Violence in the Fourth Century," *Kodai* 3 (1992), (15–44) 33s.; Michel-Yves Perrin: "A propos de la participation des fidèles aux controverses doctrinales dans l'antiquité tardive: considérations introductives," *Antiquité Tardive* 9 (2001), (179–199) 188–190; Alessandro Capone: "Società ed eresia alla fine del IV secolo, Costantinopoli 379–383," *Classica et Christiana* 5 (2010) 103–119; da ultimo, il contributo di Matthieu Cassin in questo stesso volume (p. 277–311).

⁷⁴ Vedi Bernardi: *La prédication des Pères Cappadociens* (vedi nota 30), 329s.

⁷⁵ Si discute se i due discorsi debbano essere datati al 385 o al 386, vedi Pierre Maraval: Art. Chronology of works, in: Mateo-Seco e Maspero (edd.): *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (vedi nota 1), (153–169) 163; Hartmut Leppin: *Teodosio il Grande*, traduzione di Laura Gianvittorio. Profili N.S. 44 (Roma: Salerno, 2008), 158–160; vedi inoltre Hartmut Leppin: "Das Bild der kaiserlichen Frauen bei Gregor von Nyssa," in: *Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes: Proceedings of the Eighth International Colloquium in Gregory of Nyssa*, a cura di Hubertus Drobner e Alberto Viciano (Leiden: Brill 2000), 487–506.

⁷⁶ Sull'oratore e la cronologia delle opere vedi Temistio, *Discorsi*, a cura di Riccardo Maisano (Torino: Utet, 1995), 9–48; sulla sua prefettura vedi Dagron: *Costantinopoli* (vedi nota 41), 253s.

⁷⁷ Vedi Errington: "Church and State in the First Years of Theodosius I" (vedi nota 32), 66.

Negli anni immediatamente successivi al “sinodo di tutte le eresie” Gregorio risiedeva spesso a Costantinopoli ed è pertanto probabile che proprio nella capitale, dove gli apollinaristi dovevano costituire un gruppo consistente, si siano create le condizioni per il contrasto tra lui e i discepoli di Apollinare. Sebbene ignoriamo quali siano stati nel dettaglio i motivi di questo contrasto, tuttavia dall’epistola a Teofilo apprendiamo che gli era stata rivolta l’accusa di essere tra quelli che nella chiesa cattolica venerano due figli. Un’eco di questa polemica si ritrova nel frammento superstite di un’opera di Polemone,⁷⁸ capo della fazione estrema degli apollinaristi, scritta contro Timoteo, vescovo di Berito, che era stato apollinarista, ma che nel 381 aveva sottoscritto i canoni del concilio di Costantinopoli. Polemone accusa alcuni che un tempo appoggiavano Apollinare di seguire adesso i Gregori che sostengono la dualità delle nature. In un altro frammento ricorda ancora alcuni che arrivano a considerare Cristo come due Cristi divisi l’uno dall’altro non solo per natura ma anche per contrasto di volontà.⁷⁹ Quando siano nate queste accuse contro i due Cappadoci è difficile dirlo con precisione;⁸⁰ certo dopo il concilio del 381, visto che i due frammenti provengono da scritti indirizzati a Timoteo che aveva ormai preso le distanze dagli eretici. Questi elementi, insieme alle lettere a Cleonio e a Nettario di Gregorio di Nazianzo e alle ordinanze imperiali,⁸¹ inducono a collocare i fatti che spinsero il Nisseno a scrivere a Teofilo nel 384 o nell’anno successivo.⁸²

Ora è nota la difficoltà di definire con precisione in quale anno Teofilo sia divenuto vescovo di Alessandria. L’incalzare della polemica contro

⁷⁸ Polemone, fragm. 174 (Lietzmann: *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* [vedi nota 10], 274s.).

⁷⁹ Polemone, fragm. 175 (Lietzmann: *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* [vedi nota 10], 275).

⁸⁰ Dalle stesse calunnie si difende Gregorio di Nazianzo nella seconda lettera a Cleonio (Gregorio di Nazianzo, *Epistula* 102,4.28 [SC 208, 72s.; 82–84 Gailly]), che, come s’è detto, si data al 382.

⁸¹ Dopo quella del 3 dicembre 383, ne fu emanata un’altra nel 21 gennaio 384 (*Codex Theodosianus* XVI 5,13 [SC 497, 250–253 Mommsen/Rougé/Delmaire]), in base alla quale eunomiani, macedoniani, ariani e apollinaristi dovevano essere espulsi dalla città; cfr. Mommsen/Rougé/Delmaire (edd.), *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II* (vedi nota 40), 248–253.

⁸² Si conferma grosso modo, ma con altre ragioni, la datazione tradizionale dell’*Ad Theophilum*; vedi Gerhard May: “Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa,” in: *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse: Actes du Colloque de Chevetogne (22–26 septembre 1969)*, a cura di Marguerite Harl (Leiden: Brill, 1971), (51–67) 61.

gli apollinaristi a Costantinopoli e la presenza più costante di Gregorio nella capitale lascerebbero supporre che il Nisseno abbia scritto a Teofilo entro il 385 e che quest'ultimo sia stato eletto vescovo nell'estate del 384. Rimane però ancora aperta la questione del perché Gregorio si sia rivolto proprio a lui, chiedendogli di troncare i pretesti con cui gli apollinaristi lo accusavano e di far comprendere a costoro che la dottrina dei due figli non trovava spazio nella chiesa. Non disponendo di documenti che consentano di ricostruire in modo lineare una risposta al problema, si può tentare di giungere a qualche conclusione solo per via indiretta. In questo senso si possono ricordare due scritti, cui s'è già fatto cenno, che offrono degli interessanti paralleli: la lettera a Nettario del Nazianzeno e quella del Nisseno a Flaviano. In entrambe i destinatari erano più o meno coinvolti nei fatti descritti: nel primo caso Nettario, oltre ad affrontare la polemica con gli apollinaristi, poteva far giungere all'imperatore l'invito del Nazianzeno a intervenire contro di loro; nel secondo Gregorio di Nissa chiedeva al vescovo di Antiochia di impegnarsi al più presto a sedare il fuoco che il vicino Elladio stava fomentando contro lo stesso Nisseno. Sulla base di questi paralleli si può dunque avanzare una prima ipotesi: il vescovo di Nissa scrive a Teofilo perché questi può effettivamente porre in atto qualche intervento contro gli apollinaristi e dissuaderli dalle false accuse che rivolgono al Cappadoce. Anche l' "affare Massimo" di qualche anno prima può aiutare a inquadrare meglio la questione: come il filosofo cinico proveniva dalla chiesa di Alessandria e si era recato a Costantinopoli forte dell'appoggio del vescovo e del suo passato accanto ad Atanasio, allo stesso modo si può pensare che qualcuno dei seguaci di Apollinare presenti a Costantinopoli provenisse dalla chiesa egiziana e osasse vantare, a diritto o meno, una qualche autorizzazione del vescovo alessandrino. Gregorio, come spesso accade nelle lettere, non dà indicazione precisa dei fatti cui fa riferimento, ma che pure dovevano essere ben chiari al destinatario. Il corpo dell'epistola è occupato dall'esposizione della sua cristologia che alla fine egli stesso definisce la sua difesa.⁸³ Evidentemente gli avversari mistificavano le sue idee, cosa che era usuale per gli apollinaristi, e per questo motivo il Cappadoce

⁸³ *Theoph.* (GNO III/1, 128,16 Müller): τὰ μὲν οὖν παρ' ἡμῶν εἰς ἀπολογίαν τοιαῦτα.

chiede a Teofilo l'alleanza della verità,⁸⁴ il che si può intendere come una reciproca dichiarazione di comunione tra Teofilo e Gregorio.

Inoltre, accanto a queste motivazioni propriamente dottrinali, se ne può scorgere un'altra di tipo politico. Gregorio, dopo il concilio di Costantinopoli, assunse una posizione di primo piano e giocò di fatto un ruolo importante nell'episcopato del suo tempo sia per la scienza teologica e spirituale sia per gli interventi, più o meno riusciti, nella politica religiosa.⁸⁵ D'altro canto la politica condotta da Teodosio aveva portato a una lenta e graduale marginalizzazione dell'autorità del vescovo di Alessandria.⁸⁶ Sebbene Gregorio, consapevole del vantaggio che l'orientamento imperiale accordava ai niceni, non avesse abbracciato senza riserve la politica ecclesiastica di Teodosio, tuttavia con i suoi interventi contribuì al raggiungimento degli obiettivi dell'imperatore.⁸⁷ Nel caso in questione la lettera, con cui Gregorio chiedeva il soccorso di Teofilo, poteva rappresentare un primo passo verso una nuova alleanza tra le due importanti sedi vescovili. D'altra parte, qualche anno prima, quando l' "affare Massimo" aveva incrinato i rapporti tra Alessandria e Costantinopoli, il Nazianzeno, allora personaggio influente a corte, aveva tenuto un'orazione in cui elogiava la retta fede trinitaria dell'Egitto e affermava di condividere la dottrina del vescovo alessandrino, suggellando così la riconciliazione con Pietro di Alessandria.⁸⁸

Ignoriamo quali siano stati gli effetti della lettera a Teofilo;⁸⁹ essa potrebbe essere il testimone superstite di un carteggio intercorso tra il Nisseno e il vescovo egiziano, di certo si inserisce coerentemente all'interno dell'attività teologico-letteraria e politico-religiosa che Gregorio di Nissa condusse tra il 383 e il 385.

⁸⁴ *Theoph.* (GNO III/1, 128,16–18 Müller): Ζητοῦμεν δὲ παρὰ τῆς σῆς ἐν Χριστῷ τελειότητος μείζονα καὶ τελειοτέραν τῆς ἀληθείας τὴν συμμαχίαν.

⁸⁵ Vedi Pierre Maraval: "Grégoire de Nysse, évêque et pasteur," in: *Vescovi e pastori in epoca teodosiana* (vedi nota 64), (383–393) 393.

⁸⁶ Vedi Leppin: *Teodosio il Grande* (vedi nota 75), 96.103.

⁸⁷ Vedi May: "Gregor von Nyssa in der Kirchenpolitik seiner Zeit" (vedi nota 46), 131s.

⁸⁸ Si tratta dell'*Oratio* 34, tenuta nell'estate o nell'autunno del 380: vedi Bernardi: *La prédication des Pères Cappadociens* (vedi nota 30), 176s.; Chiara Sani: "Le orazioni di Gregorio Nazianzeno, le vicende della sua «Oratoria sacra». Prefazione," in: *Gregorio di Nazianzo: Tutte le orazioni*, a cura di Claudio Moreschini (Milano: Bompiani, 2000), (xxxvii–lxxxvi) lxxi.

⁸⁹ Fino alla lettera festale del 402, tradotta da Girolamo (*Epistula* 98,4–8 [CUFr, Lettres 5, 39–46 Labourt]), in cui Teofilo prese posizione contro gli apollinaristi, non conosciamo altri documenti sulla questione.

DER EINE CHRISTUS VOR, IN UND NACH DEM FLEISCH—
EINIGE ÜBERLEGUNGEN ZU GREGOR VON NYSSAS *AD*
THEOPHILUM ADVERSUS APOLLINARISTAS

BENJAMIN GLEEDE

Die Bedeutung von Gregors kleinem Lehrschreiben an Theophilus gegen die Apollinaristen liegt wohl hauptsächlich darin, dass wir hier eine ziemlich knappe, auf die allerwesentlichsten Aspekte reduzierte Antwort auf den apollinaristischen Doppelchristus-Vorwurf vor uns haben, man könnte sagen: Gregors Konzeption der Einheit Christi in nuce. Auf die Frage, inwiefern göttlicher und menschlicher Aspekt in Christus eine Einheit darstellen, antwortet er hier kurz und bündig: Weil der menschliche Aspekt in der Erhöhung seine distinktiven, ihn von der Gottheit trennenden Eigentümlichkeiten, vor allem Veränderlichkeit und Begrenztheit, verliert und ganz in der Gottheit wie der berühmte kleine Tropfen Essig im unendlichen Meer aufgeht.

Wie schon früher beobachtet wurde,¹ stellt dies eine erste, wenn auch vorsichtige Applikation des von der jungnizänischen Trinitätstheologie erarbeiteten Hypostasenbegriffs auf die Christologie dar: Numerische Unterscheidung, also die Unterscheidung von Individuen einer natürlichen Spezies wird durch individuelle, nicht im gemeinsamen Wesen enthaltene Idiome konstituiert, im Falle der trinitarischen Personen durch die verschiedene Ursprungsweise von Sohn und Geist bzw. die Ursprungslosigkeit des Vaters. Soll also im Fall der Trinität bleibende idiomatische Unterscheidung die bleibende numerische Verschiedenheit der Hypostasen begründen, so müsste die Einheit der Christushypostase dagegen durch eine Aufhebung solch einer idiomatischen Unterscheidung zustande kommen, genau wie es *Ad Theophilum* für den erhöhten Christus postuliert.²

¹ Zum Folgenden vgl. etwa Alois Grillmeier: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Bd. 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451) (Freiburg im Breisgau/Basel/Wien: Herder, ³1990), 542–546.

² *Theoph.* (GNO III/1, 127,4–10 Müller): Ἐπειδὴ δὲ πάντων τῶν τῷ θνητῷ συνεπιθεωρουμένων ἐν τοῖς τῆς ιδιώμασι μεταποιηθέντων, ἐν οὐδενὶ καταλαμβάνεται ἡ διαφορὰ (ὅπερ γὰρ ἂν τις ἴδῃ τοῦ υἱοῦ, θεότης ἐστί, σοφία, δύναμις, ἁγιασμός, ἀπάθεια), πῶς ἂν διαιροῖτο τὸ ἐν εἰς δυϊκὴν σημασίαν, μηδεμιᾶς διαφορᾶς τὸν ἀριθμὸν

Diese Behauptung scheint mir allerdings zwei grundsätzliche Anfragen aufzuwerfen: Soll zunächst dieser idiomatische Unterschied erst in der Erhöhung aufgehoben werden, wie steht es dann mit der Einheit des irdischen Christus? Sollte dieser tatsächlich nicht mehr sein als ein besonderer, von Gott zur Vergöttlichung ausersehener Mensch, von dem alle Hoheitsaussagen gleichsam erst a posteriori bzw. als Prolepse der noch ausstehenden Erhöhung gelten?

Noch fundamentaler wird man aber zum zweiten einwenden müssen, dass der Satz von der numerischen Unterscheidung der Individuen durch Idiome ja nur innerhalb einer Art gilt: Individuen verschiedener Spezies sind zwar auch idiomatisch-akzidentiell—zumal durch ihre notwendigerweise unterschiedlichen Raum-Zeitstellen³—auseinanderzuhalten, unterscheiden sich jedoch a fortiori durch die verschiedenen spezifischen Differenzen, die ihre Arten konstituieren—im Fall von Gottheit und Menschheit also schon durch die Körperlichkeit bzw. Unkörperlichkeit der jeweils vorliegenden Substanz.⁴ Wenn in der Vergottung also wirklich alle Gottheit und Menschheit trennenden Eigenschaften aufgehoben werden sollen, dann als erstes—wie Gregor ja wiederholt explizit zu behaupten scheint—die Körperlichkeit letzterer. In diesem Fall wäre allerdings zu fragen, inwiefern die Vergottungslehre letztlich nicht eben doch—als Aufhebung der spezifischen Differenz beider—auf eine totale Absorption der Menschheit in die Gottheit hinauslaufen und Gregors Behauptung bleibender natürlicher Zweiheit ad absurdum führen würde.

In diesen beiden Anfragen enthüllen sich die in der Forschung immer wieder herausgestellten zwei Gesichter von Gregors Christologie, insofern sie durch die mit der ersten bezeichnete Bedeutung der Erhöhung in adoptianischem und durch die Vergottungsproblematik

μερίζουης; Diese rhetorische Frage ist eine deutliche Formulierung des Grundsatzes: Wo die idiomatischen Unterschiede verschwinden, verschwindet die numerische Verschiedenheit. Die Kappadokier lehnen sich hier deutlich an Porphyrios und dessen Lehre von der (nun bloß noch numerischen) Unterteilung der *infimae species* durch Akzidentien an (vgl. Porphyrios, *Isagoge* 2b46–3a9 [CAG IV/1, 7,19–8,3 Busse]; Porphyrios, *In Aristotelis categorias commentarium* [CAG IV/1, 129,4–17 Busse]).

³ Vgl. die Diskussion des porphyrianischen Individuationsprinzips in den Isagoge-kommentaren der alexandrinischen Schule, etwa bei Ammonios, *In Porphyrii Isagogen* (CAG IV/3, 90,1–23 Busse).

⁴ Vgl. die Skizze der *arbor Porphyriana* in Porphyrios, *Isagoge* 2a4–9 (CAG IV/1, 4,13–17 Busse).

der zweiten in doketischem Licht erscheinen könnte.⁵ In der folgenden Untersuchung soll demgegenüber aufgezeigt werden, dass Gregor seine Christologie ganz konsequent im Rahmen des alexandrinischen Modells der Logos-Initiative entwirft, dieses aber in mehrfacher Hinsicht differenziert und weiterentwickelt. Hauptgegenstand soll also die Bearbeitung der ersten Anfrage sein, die sich zunächst—als auf Verkenntung des prozessualen Charakters von Gregors Konzeption beruhend—relativ leicht entkräften zu lassen scheint, auf den zweiten Blick jedoch einen tieferen Blick auf die innere Problematik des alexandrinischen Ansatzes in einer seiner konsequentesten und differenziertesten Durchführungen erlaubt. Die zweite Anfrage berührt hingegen ein vieldiskutiertes Spezialproblem der Christologie Gregors und soll daher an den Anfang gestellt werden.

1. Zur zweiten Anfrage: Doketismus und Vergottungslehre bei Gregor

Neben der Schlusspassage von *Ad Theophilum* spricht Gregor bekanntlich noch an zwei anderen Stellen (in *Contra Eunomium* und im *Antirrheticus*) davon, dass der Vorwurf eines Doppelchristus an die eigene Position⁶ deshalb unstatthaft sei, da die begrenzte Menschheit Christi nach der Vergottung in keiner Weise mehr von der unendlichen Gottheit unterschieden würde, sondern ganz in ihr aufgehe, aller ihrer Titel und Eigenschaften teilhaftig werde, wie der kleine Tropfen Essig im unendlichen Meer. Längst wurde gesehen, dass Gregor damit das letztlich auf Aristoteles zurückgehende Theorem der $\mu\acute{\iota}\xi\varsigma\ \kappa\alpha\tau'$

⁵ Vgl. bereits Joseph Tixeront: *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*. Bd. 2 (Paris: Lecoffre, 1912), 128. Noch in der neueren Forschung wird etwa von Bernard Pottier: *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse. Étude systématique du „Contre Eunome“ avec traduction inédite des extraits d'Eunome*. Série „Ouvertures“ 12 (Namur: Culture et Vérité, 1994), einerseits die Strukturanalogie der Christologie Gregors mit derjenigen des Kyrill von Alexandrien und ihre Abhängigkeit von Athanasius anerkannt (S. 243–247), andererseits aber auch ihre klare Zugehörigkeit zum Logos-anthropos-Modell postuliert (S. 270–275), so dass seine Christologie „fait droit à la théologie antiochienne, à l'intérieur de l'héritage alexandrin prédominant chez les Cappadociens“ (S. 302).

⁶ In *Antirr.* (GNO III/1, 200,12–202,1 Müller) geht es genauer um den—aus dem „Doppelchristus“ folgenden—Quaternitätsvorwurf des Apollinaris: Auch ein postuliertes himmlisches Fleisch Christi wäre—als geschaffenes—ebenso wenig wesensgleich mit dem Logos wie das irdische, weshalb zur Konstitution der Einheit der Erhöhten dessen seinem überwiegenden Anteil (der Gottheit) folgende Benennung und Anbetung ausreichend sein muss.

ἐπικράτειαν aufnimmt,⁷ wobei Aristoteles dem von Gregor vorgestellten Phänomen allerdings den Charakter echter Mischung bestreitet und es als „Wachstum des dominanten Teils“ bezeichnet.⁸ Diese Einschätzung wollte die Mischungstheorie Chrysipps modifizieren, deren Hauptintention darin bestand, zu plausibilisieren, inwiefern die beiden körperlichen stoischen Prinzipien, Lebensgeist und Materie, sich einander völlig durchdringen können, ohne ineinander aufzugehen, da sie ja im Weltenbrand wieder säuberlich voneinander getrennt werden müssen. Ausgehend von der gängigen Anschauung, dass sich etwa die Mischung von Wein und Wasser durch einen Essigschwamm wieder auflösen ließe,⁹ entwickelte er dazu die Theorie der κρᾶσις δι' ὅλων, der zufolge auch äußerst kleine Quantitäten von Flüssigkeiten in der Mischung mit deutlich größeren ihre natürlichen Qualitäten nicht verlieren müssen, sondern durch die größeren einfach weiter diffundiert werden, sodass selbst der Tropfen Wein im Meer sich unter Bewahrung seiner Qualitäten durch dessen gesamte Menge ausdehnt.¹⁰ Daran

⁷ *Eun.* III 3,68 (GNO II, 132,27f. Jaeger): τῇ πρὸς τὸ θεῖον ἀνακράσει κατὰ τὸ ἐπικρατοῦν ἀναποιηθεῖσαν; *Antirr.* (GNO III/1, 201,9f. Müller): τῷ πλεονάζοντι καὶ ἐπικρατοῦντι συνονομάζεσθαι.

⁸ Aristoteles, *De generatione et corruptione* I 10, 328a25–27 (De la génération et de la corruption, texte établi. et trad. par Charles Mugler [Paris: Les Belles Lettres, 1966], 43): Οὐ ποιεῖ μίξιν, ἀλλ' αὔξησιν τοῦ κρατοῦντος· μεταβάλλει γὰρ θάτερον εἰς τὸ κρατοῦν, οἷον σταλαγμὸς οἴνου μυρίοις χροεῦσιν ὕδατος οὐ μίγνυται. Umfassend untersucht wurde der Begriff der Prädominanzmischung als Hintergrund für Gregors Christologie von Jean-René Bouchet: „Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse“, *Revue Thomiste* 68 (1968), (533–582) 551–564, wonach Gregor sich keiner der Theorien einfach anschließt, sondern lediglich Elemente daraus als Verdeutlichung seines spirituellen Anliegens benutzt.

⁹ Vgl. Bouchet: „Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse“ (siehe Anm. 8), 554. Das dort referierte Fragment aus Stobaeus, *Eclogae* I (SVF II, fragm. 471, 152,31–153,26 von Arnim) nennt unter den Flüssigkeiten, die in der Mischung ihre Qualitäten behalten und somit prinzipiell wieder getrennt werden können, auch den Essig (SVF II, fragm. 471, 153,18 von Arnim).

¹⁰ Dass Chrysipp dieses Beispiel benutzt hat, ist durch Alexander Aphrodisiensis, *De anima libri mantissa* (SVF II, fragm. 477, 156,34–157,12 von Arnim), Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* VII 151 (SVF II, fragm. 479, 157,36–39 von Arnim) und Plutarch, *De communibus notitiis* (SVF II, fragm. 480, 157,40–158,2 von Arnim) gesichert, wobei die dahinter stehende Idee vielleicht am besten durch den nicht explizit auf das Beispiel rekurrierenden Text aus Alexander Aphrodisiensis, *De mixtione* (SVF II, fragm. 473, 155,18–155,24 von Arnim) illustriert wird: ὅν οὕτως ἐχόντων οὐδὲν φασὶ θανατοῦσθαι τὸ σώματά τινα βοηθούμενα ὑπ' ἀλλήλων οὕτως ἀλλήλοις ἐνοῦσθαι δι' ὅλων, ὥς αὐτὰ σωζόμενα μετὰ τῶν οἰκείων ποιότητων ἀντιπαρεκτείνεσθαι ἀλλήλοις δι' ὅλων ὅλα, κὰν ἢ τινα ἐλάττω τὸν ὄγκον καὶ μὴ δυνάμενα καθ' αὐτὰ ἐπὶ τοσοῦτον χεῖσθαι τε καὶ σώζειν τὰς οἰκείας ποιότητας. Οὕτω γὰρ καὶ τὸν κύαθον τοῦ οἴνου κινῶσθαι τῷ ὕδατι τῷ πολλῷ βοηθούμενον ὑπ' αὐτοῦ εἰς τὴν ἐπὶ τοσοῦτον ἔκτασιν. In Aufnahme von Aristoteles, *De generatione et corruptione* I 5 321a34–b2

kann man sich bei Gregor erinnert sehen, wenn dieser zumindest in zwei der drei Passagen andeutet, dass nur die Idiome der menschlichen Natur verwandelt werden, nicht aber diese selbst.¹¹ Dies spräche allerdings an sich schon ebenso sehr gegen einen stoischen Hintergrund des Vergleichs bei Gregor, da es in der Stoa ja gerade auf die natürlichen Qualitäten bzw. Eigentümlichkeiten ankam, die während der Mischungsperiode bewahrt werden sollen. Darüber hinaus liegt der Fokus bei Gregor nicht nur auf der letztlichen Einheit beider Elemente, sondern vor allem auch auf der Unwandelbarkeit der Gottheit, die durch Anähnlichung der Menschheit in keiner Weise affiziert oder gar kontaminiert werden soll, so dass gegen Eunomios sogar darauf bestanden wird, dass die Mischung den Essigtropfen „dadurch zum Meer macht, dass die natürliche Qualität dieser Flüssigkeit in der Unendlichkeit des Prädominanten nicht mit verbleibt“.¹² Forscher wie Bouchet suchten den Hintergrund des Bildes daher auch eher in der Medizin als in der Philosophie, wobei die von diesem angeführte Parallele aus dem *Corpus Hippocraticum* allerdings überhaupt nichts austrägt.¹³ Festzuhalten an Bouchets Beobachtungen ist jedoch mindestens so viel, dass es einen Grund haben wird, warum Gregor in wohl bewusster Abwandlung des traditionellen Bilds in allen drei Fällen von

denkt Chrysipp wohl daran, dass auch ein Wein-Wassergemisch mit deutlich mehr Wasser als Wein bezeichnet wurde, da es die Wirkung von Wein ausübt.

¹¹ In *Ad Theophilum* könnte man überlegen, ob nach der Behauptung, dass es nur dann zu einem Doppelchristus käme, *εἰ ἐν τῇ ἀφράστῳ τοῦ υἱοῦ θεότητι ἐτερογενῆς τις φύσις [ἐν] ἰδιόζουσι σημείοις ἐπεγινώσκετο* (*Theoph.* [GNO III/1, 127,1f. Müller]) die Heterogenität der Natur (die durch die Angleichung der Idiome mit aufgehoben wäre) oder die spezifischen Idiome den eigentlichen Trennungsgrund bilden, wird jedoch schon deshalb zu letzterem tendieren, da Gregor im Kontext immer wieder auf die Idiome abhebt [*Theoph.* (GNO III/1, 126,20f.; 127,2.5f.; 128,10f. Müller)]. In *Eun.* III 3,68 (GNO II, 132,25 Jaeger) und *Antirrh.* (GNO III/1 201,12 Müller) ist statt dessen von ποιότης die Rede, wobei allerdings nur gegen Apollinaris klargestellt wird [*Antirrh.* (GNO III/1 201,16f. Müller)]: τῆς δὲ σαρκὸς τῇ ἰδίᾳ φύσει σαρκὸς οὐσῆς, μεταποιηθείσης δὲ πρὸς τὸ τῆς ἀθανασίας πέλαγος [es folgt eine Aufzählung der „Idiome“ aus *Ad Theophilum*].

¹² *Eun.* III 3,68 (GNO II, 133,1–4 Jaeger): Ὡς εἴ τις λέγοι ὅτι τὴν σταγόνα τοῦ ὄζους ἐμμυθεῖσαν τῷ πελάγει θάλασσαν ἢ μίξις ἐποίησε τῷ μηκέτι τὴν κατὰ φύσιν ποιότητα τοῦ ὕγρου τούτου ἐν τῇ ἀπειρίᾳ τοῦ ἐπικρατοῦντος συμμένειν.

¹³ Jean-René Bouchet: „À propos d’une image christologique de Grégoire de Nysse“, *Revue Thomiste* 67 (1967), (584–588) 587 Anm. 3 verweist auf Hippokrates, *De epidemiis* V 58 und VII 76, wo eine—sicherlich etwa ausgewogene!—Mischung von Meerwasser und Essig gegen Lenden-, Schenkel- und Hüftleiden verschrieben wird. Ebensowenig zur Erklärung von Gregors Verwendung des Bildes hätte es beige-tragen, auf Hippokrates, *De mulierum affectibus* III 247 zu verweisen, wo eine Essig-Meerwassermischung zur Einleitung der Geburt empfohlen wird.

σταγών ὄξους und πέλαγος spricht.¹⁴ Die Ersetzung des Weins durch Essig kann dabei aber kaum einen pharmakologischen Hintergrund haben (hier müsste der Essig quantitativ ins Gewicht fallen), sondern erklärt sich m.E. am ehesten entweder einfach als Anspielung auf den Essig der Passionsgeschichte (Mk 15,36 par).¹⁵ Soll nämlich das Meer für die affektionsfreie Gottheit stehen, wäre deren etwaige Kontamination durch die leidensfähige Menschheit durch den höherwertigen Wein eher unpassend symbolisiert. Dafür bietet sich vielmehr das gerade mit der Passionsgeschichte verbundene Weinderivat Essig¹⁶ an, um deutlich zu machen, dass der unveränderlichen Gottheit des Logos durch das irdische Fleisch keinerlei „Versäuerung“ zugefügt werden kann, sondern diese letzteres vielmehr der eigenen Affektionsfreiheit anverwandelt. Sollte Gregor also in dem menschlichen Leib Christ tatsächlich nichts weiter als einen in der Vergottung absorbierten „Erdenrest, peinlich zu tragen“ sehen, ist zunächst zu fragen, wie sich dies zur mindestens im *Antirrheticus* ganz explizit festgehaltenen bleibenden Natur des Fleisches verhält. Diese wird dort im Anschluss folgendermaßen beschrieben:

Das Sterbliche wurde verschlungen vom Leben, und ebenso wurde alles, was damals am Fleisch erschien, mit zur göttlichen und unsterblichen Natur verwandelt: kein Gewicht, keine Gestalt, keine Farbe, kein Widerstand, kein Nachgeben, keine quantitative Umschreibung, nichts von allem, was damals zu sehen war, verbleibt, da die Vermischung mit dem Göttlichen die Niedrigkeit der Fleischesnatur zu den göttlichen Idiomem hinaufnimmt.¹⁷

Bei keinem dieser von Gregor aufgezählten in der Vergöttlichung ausgeschiedenen Merkmale ist sofort offensichtlich, inwiefern diese etwas

¹⁴ Dass bei der Opposition σταγών—πέλαγος Sir 18,10 LXX (ὡς σταγών ὕδατος ἀπὸ θαλάσσης καὶ ψήφος ἄμμου, οὕτως ὀλίγα ἔτη ἐν ἡμέρᾳ αἰῶνος) mitschwingen könnte, wie Bouchet: „À propos d’une image christologique de Grégoire de Nysse“ (siehe Anm. 13), 586f. im Anschluss an Aubineau vermutet, ist sicherlich nicht auszuschließen.

¹⁵ Darauf beziehen sich sämtliche andere Vorkommnisse von ὄξος bei Gregor (vgl. *Lexicon Gregorianum*. Bd. 4, bearbeitet von Friedhelm Mann [Leiden: Brill, 2007], 849, s.v. ὄξος).

¹⁶ Zur Opposition von ὄξος und οἶνος vgl. *A Greek-English Lexicon*, hg. von Henry G. Liddell und Robert Scott (Oxford: Clarendon Press, 1940/1961), 1234, s.v. ὄξος.

¹⁷ *Antirr.* (GNO III/1 201,18–24 Müller): Κατεπόθη τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς, συμμετεβλήθη καὶ πάντα τὰ κατὰ τὴν σάρκα τότε φαινόμενα πρὸς τὴν θεῖαν τε καὶ ἀκήρατον φύσιν· οὐ βάρος, οὐκ εἶδος, οὐ χρῶμα, οὐκ ἀντιτυπία, οὐ μαλακότης, οὐχ ἡ κατὰ τὸ ποσὸν περιγραφή, οὐκ ἄλλο τι τῶν τότε καθορωμένων οὐδὲν παραμένει, τῆς πρὸς τὸ θεῖον ἀνακράσεως εἰς τὰ θεϊκὰ ιδιώματα τὸ ταπεινὸν τῆς σαρκώδους φύσεως ἀναλαβούσης.

mit der Sündhaftigkeit der gefallenen Natur zu tun haben sollen,¹⁸ sondern sie bilden in ihrer Summe eine nahezu umfassende Analyse des Begriffs von Körperlichkeit, wie er damals gängig war.¹⁹ Sollte beim erhöhten Christus also noch von Körperlichkeit gesprochen werden können, müsste dies—zumindest nach irdischen Begriffen—eine unkörperliche Körperlichkeit sein. Dass Gregor aber tatsächlich eine solche vergeistigte Körperlichkeit zu konzipieren suchte, darauf deutet nicht nur seine Rede von der Unvergänglichkeit des Leibes (und der menschlichen Seele) Christi,²⁰ sondern auch seine unterschiedlichen Erörterungen zum Auferstehungsleib²¹ hin: Diese halten nämlich durchgehend fest, dass zwischen der Leiblichkeit dieses Lebens, welche insgesamt auf die Bedürfnisse der gefallenen Menschheit zugeschnitten sei (die *δεσμάτινοι χιτῶνες* aus Gen 3,21),²² und der ursprünglichen und widerherzustellenden unvergänglichen und affektionsfreien Leiblichkeit unterschieden werden müsse. Dabei beschreibt *De anima et resurrectione* ganz ähnlich wie der Schluss von *Ad Theophilum* die Ersetzung der der Affizierbarkeit anheim gefallenem Idiom durch diejenigen der göttlichen Natur,²³ geht aber nirgends explizit auf die im *Antirrheticus*

¹⁸ Μαλακότης ist offensichtlich Gegenbegriff zu ἀντιτυπία und damit nicht ethisch konnotiert.

¹⁹ Der mathematische Körper definiert sich durch Ausdehnung (also quantitative Umschreibung), der physische zusätzlich durch Materialität (Gewicht, Widerstand) und Qualifikation (Form, Farbe, Tastqualitäten) (vgl. etwa SVF II, fragm. 315, 113,45–114,15 von Arnim)—eben als Summe aller Wahrnehmungsdaten, wie sie Gregor auch in *An. et res.* 40C (BKV I 1, 30f. Oehler) oder *Op. hom.* 23,8 und v.a. *Op. hom.* 24 (Gregorii Nysseni quae supersunt omnia [...], edidit George H. Forbes [Burntisland: Pitsligo Press, 1855],], 242,9–20; 242,22–248,3) zusammenstellt. Für die christologischen Auslassungen prekär ist allerdings, dass er den „Körper“ an letzter Stelle förmlich als Summe der besagten Eigenschaften (die dort—dem Kontext entsprechend—konzeptuell als λόγοι betrachtet werden) definiert.

²⁰ Vgl. *Or. cat.* (GNO III/4, 48,8f. Mühlenberg); vom Leib auch *Antirr.* (GNO III/1 225,3f. Müller) und *Trid. spat.* (GNO IX, 293,17 Gebhardt).

²¹ Ich beziehe mich im Folgenden v.a. auf den Schluss von *De anima et resurrectione* (*An. et res.* 137–160 [BKV I 1, 142–170 Oehler]) und von *De mortuis* (*Mort.* [GNO IX, 48,26–66,16 Heil]). *Op. hom.* 25–27 (Gregorii Nysseni quae supersunt omnia [...], edidit George H. Forbes [Burntisland: Pitsligo Press, 1855], 248,5–268,13) behandeln hingegen eher die Möglichkeit leiblicher Auferstehung an sich als die spezifische Konstitution des Auferstehungsleibes. Ebenso würde eine Erörterung des Verhältnisses der späteren eschatologischen Äußerung zu dem dort über den Urstand gesagten den hier gesteckten Rahmen sprengen.

²² Zu diesem Motiv bei Gregor vgl. Jean Daniélou: *L'Être et le temps chez Grégoire de Nysse* (Leiden: Brill 1970), 154–164.

²³ Vgl. v.a. *An. et res.* 153D–156B (BKV I 1, 164,2–21 Oehler): Ὡς γὰρ καταλιπὼν μετὰ τὸ διαλυθῆναι ἐν τῇ βῶλῳ σίτος τὴν ἐν τῷ ποσῷ βραχύτητα, καὶ τὴν ἐν τῷ ποιῷ σχήματος αὐτοῦ ιδιότητα, ἑαυτὸν οὐκ ἀφῆκεν, ἀλλ' ἐν αὐτῷ μένων

durch besagte Merkmale bezeichnete Körperlichkeit an sich ein. Dies tut Gregor—soweit ich sehe—nur in *De mortuis*, wo im Vergleich mit *De anima* die strikte Orientierung an der aus dem Fall folgenden Affizierbarkeit der menschlichen Natur und deren organischen Voraussetzungen bei der ex negativo-Bestimmung des Auferstehungszustands in gewissem Sinne verlassen wird. Zunächst scheint hier die ausführliche Verteidigung der körperlichen Natur und ihrer Affektionen als Durchgangsstadium im Reifungs- bzw. Erziehungsprozess der Menschheit²⁴ zu einer Art eschatologischer Rehabilitation der natürlichen Impulse zu führen,²⁵ die allerdings zu einer so metaphorischen und spiritualisierten Interpretation der Funktionen des Auferstehungsleibs führt, dass man sich fragen muss, worin diese sich von den zugrundeliegenden geistig-seelischen überhaupt noch unterscheiden sollen.²⁶ Darüber hinaus wird allerdings über die Affizierbarkeit und deren Voraussetzungen hinaus jede Art von irdisch-wahrnehmbarer Körperlichkeit,

στάχυς γίνεται, πάμπολλα διαφέρων αὐτὸς ἑαυτοῦ, μεγέθει, καὶ κάλλει, καὶ ποικιλίᾳ, καὶ σχήματι· κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ἐναφεῖσα τῷ θανάτῳ πάντα τὰ περὶ αὐτὴν ιδιώματα, ὅσα διὰ τῆς ἐμπαθοῦς διαθέσεως ἐπεκτήσατο, τὴν ἀτιμίαν λέγω, τὴν φθορὰν, τὴν ἀσθένειαν, τὴν κατὰ τῆς ἡλικίας διαφορὰν, ἑαυτὴν οὐκ ἀφίησιν, ἀλλ’ ὥσπερ εἰς στάχυν τινὰ πρὸς τὴν ἀφθαρσίαν μεθίσταται, καὶ τὴν δόξαν, καὶ τὴν τιμὴν, καὶ τὴν δύναμιν, καὶ τὴν ἐν παντὶ τελειότητα, καὶ τὸ μηκέτι τὴν ζωὴν αὐτῆς οἰκονομεῖσθαι τοῖς φυσικοῖς ιδιώμασιν, ἀλλ’ εἰς πνευματικὴν τινὰ καὶ ἀπαθὴ μεταβῆναι κατὰστασιν. Αὕτη γάρ ἐστιν ἡ τοῦ ψυχικοῦ σώματος ιδιότης, αἰεὶ διὰ τινος ῥοῆς καὶ κινήσεως ἀπὸ τοῦ ἐν ᾧ ἐστὶν ἀλλοιοῦσθαι, καὶ μεταβάλλειν εἰς ἕτερον. Ἄ γὰρ οὖν οὐκ ἐπ’ ἀνθρώποις μόνον ὁρῶμεν, ἀλλὰ καὶ ἐν φυτοῖς καὶ ἐν βοσκήμασιν, τούτων οὐδὲν ἐν τῷ τῷδε βίῳ ὑπολειφθήσεται—eine Aussage, die in *An. et res.* 157A–B und 160B–C wiederholt wird und hypothetisch bereits in *An. et res.* 41B (etwaige Mitaufhebung des Nous mit somatischen Idiomem) vorbereitet wurde. Im selben Sinne werden in *An. et res.* 148B–149A (BKV I 1, 156 Oehler) die aus dem Pathos folgende Akzidentien aufgezählt (ἡ μίξις, ἡ σύλληψις, ὁ τόκος, ὁ ῥύπος, ἡ θηλή, ἡ τροφή, ἡ ἐκποίησης, ἡ κατ’ ὀλίγον ἐπὶ τὸ τέλειον αὐξήσις, ἡ ἀκμή, τὸ γῆρας, ἡ νόσος, ὁ θάνατος) und festgehalten, dass diese in der Auferstehung genauso abgelegt werden wie die dafür nötigen körperlichen Dispositionen und Organe. Etwas weniger deutlich wird dieser Idiomentausch auch in *Mort.* (GNO IX, 62,9–13; 62,25–63,3; 63,11–13 Heil) angesprochen.

²⁴ *Mort.* (GNO IX, 48,26–59,22 Heil).

²⁵ Vgl. v.a. *Mort.* (GNO IX, 61,16–18 Heil): Οὐκ ἀποσβέσσα καθόλου τὰς ἐγκειμένας φυσικῶς ἡμῖν ἐπὶ τὰ τοιαῦτα ὁρμὰς ἀλλὰ πρὸς τὴν αὔλον τῶν ἀγαθῶν μετουσίαν μεταποιήσασα.

²⁶ So gibt es nach *Mort.* (GNO IX, 61,8–62,3 Heil) nur noch die Begierde nach Gottesschau, nach *Mort.* (GNO IX, 63,13–27 Heil) nur noch den Trieb nach Fortpflanzung des Heils und nach *Mort.* (GNO IX, 47,1–48,25 Heil) nur noch die Wahrnehmungsfähigkeit der Seele, so dass man sich fragen muss, inwiefern hier mehr bleiben soll als die Alleinheit der Geistwesen beschrieben in Metaphern aus dem körperlichen Leben (vgl. auch *Tunc et ipse* [GNO III/2, 13,21–14,7; v.a. 18,1–18 Downing]).

wie sie durch die Idiome quantitative Begrenztheit, Gestalt, Farbe und Gewicht konstituiert wird, für den Auferstehungsleib abgelehnt²⁷ und versucht, die gestalthafte Prägung und Unterscheidbarkeit (χαρακτήρ) der Körper auf dieselbe Weise metaphorisch zu sublimieren wie die körperlichen Funktionen und Bedürfnisse: als—nur für den Zwischenzustand bis zur Alleinheit bestehende—Unterscheidbarkeit nach dem ethischen Charakter.²⁸ Inwiefern diese Aufhebung körperlicher Gestalt als Beseitigung der Sündenfolgen gelten kann, wird allerdings nur angedeutet: Gregor sieht darin—wohl inspiriert vom Schlussmythos des *Gorgias* (523e) Platons—eine Aufhebung der Differenz von Sein und Schein, von innerem Wesen und äußerlicher Erscheinung.²⁹

Jegliche positive Bestimmung der zukünftigen Körperlichkeit wird in beiden Schriften jedoch—m.E. ganz bewusst—vermieden. Mit ungewöhnlich scharfen Worten betont Gregor etwa in *De mortuis*, dass „absolut notwendigerweise in jeder Hinsicht verborgen ist und Unwissenheit darüber besteht, wozu wir uns verwandeln werden, weil für das Erhoffte im jetzigen Leben keinerlei Beispiel ersichtlich ist“.³⁰ Schließlich ist dieses Erhoffte nach 1Kor 2,9 dasjenige, was kein Auge je gesehen, kein Ohr je gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist: Es übersteigt also nicht nur alles Wahrnehmbare,³¹ sondern auch das begriffliche Denken des menschlichen Verstandes.

Insgesamt lässt sich also sagen, dass sich in Gregors Christologie und Eschatologie begriffliche Inkohärenzen und die Stringenz im systematischen Ansatz in etwa die Waage halten: Begriffliche Unterscheidungen wie zwischen *ὄψμα* und *σάρξ*, bleibenden menschlichen Wesenseigenschaften und austauschbaren Idiomen, verkörter Menschheit und unveränderlicher Gottheit scheinen ebenso schnell vorausgesetzt wie

²⁷ So v.a. *Mort.* (GNO IX, 62,9–63,13 Heil), aber auch schon *Mort.* (GNO IX, 53,16–21 Heil) zur urständlichen Gestaltlosigkeit.

²⁸ *Mort.* (GNO IX, 63,27–66,16 Heil). Am Schluss von *De anima et resurrectione* (*An. et res.* 160A–B [BKV I 1, 168 Oehler]) wird dies lediglich angedeutet.

²⁹ *Mort.* (GNO IX, 65,13–15 Heil): Οὕτω μοι δοκεῖ πρὸς τὸ θεϊότερον ὑπαλλαγείσης τῆς φύσεως εἰδοποιεῖσθαι διὰ τοῦ ἡθους ὁ ἄνθρωπος οὐκ ἄλλο τι ὢν καὶ ἄλλο φαινόμενος.

³⁰ *Mort.* (GNO IX, 62,16–18 Heil): Ἀνάγκη πᾶσα κεκρύφθαι παντάπασιν καὶ ἀγνοεῖσθαι πρὸς ὃ τι ἀλλαγησόμεθα τῷ μηδὲν ὑπόδειγμα τῶν ἐλπιζομένων ἐν τῷ νῦν καθορᾶσθαι βίῳ. Vgl. *Mort.* (GNO IX, 63,12f.; 64,18–20 Heil) und *An. et res.* 145 B–C (BKV I 1, 152–154 Oehler); *An. et res.* 152A–C (BKV I 1, 158–160 Oehler).

³¹ Vielleicht auch daher die Leugnung der Wahrnehmungsqualitäten; vgl. bes. *Mort.* (GNO IX, 64,18–20 Heil) und *An. et res.* 152 A–C (BKV I 1, 158–160 Oehler).

wieder verwischt zu werden.³² Andererseits wird die Vergottungslehre in erstaunlicher Konsequenz und Umsicht in Christologie wie Eschatologie zur Geltung gebracht und ein möglichst differenzierter Ausgleich zur Lehre von der Auferstehung des Fleisches angestrebt. Darüber, ob dieser im Rahmen christlicher Schöpfungslehre verbleibt oder die Grenzen zu einem ‚eschatologischen Doketismus‘ (der origenistischen Vergeistigung der zukünftigen Menschheit) überschreitet, kann man sicher geteilter Ansicht sein. Im Vergleich zu „materialistischen“ Lesarten von 1Kor 15,35–57, wie wir sie etwa bei Tertullian (*De resurrectione* 52–62) finden, scheint mir Gregor mit seiner Betonung des Diskontinuitätsmomentes im Transformationsprozess³³ der Intention des paulinischen Textes jedenfalls deutlich näher zu kommen und damit zumindest was die Eschatologie betrifft immer noch auf neutestamentlichem Boden zu stehen, während sich seine Christologie, wie im Anschluss zu zeigen, vor allem was Christi Wiederkunft anbetrifft, klar von den biblischen Vorgaben entfernt.

2. Zur ersten Anfrage: Gregors vermeintliche Nähe zur antiochenischen Konzeption

Seit Karl Holl wird eine Nähe Gregors zur antiochenischen Tradition aufgrund der Tatsache postuliert, dass er mit dieser den dezidiert antiarianischen Ausgangspunkt seiner Christologie mit den Antiochenern teilt, was sich hauptsächlich in der Betonung des ontologischen Dualismus von geistiger Gottheit und fleischlicher Menschheit und der damit verbundenen Zurückhaltung gegenüber der *communicatio idiomatum*, namentlich dem *θεοτόκος*-Titel und jeder Art von theopaschitischer Aussage,³⁴ niederschlägt. In der Tat leitet Gregor in *Ad Theophilum* die Berechtigung des christologischen Namenstausches direkt aus besagter Aufhebung der trennenden Idiome bei der Erhö-

³² Dies gegen Ansätze wie denjenigen von Peter C. Bouteneff: „Essential or existential: The problem of the body in the anthropology of St. Gregory of Nyssa“, in: *Gregory of Nyssa, Homilies on the beatitudes: An English version with commentary and supporting studies*, hg. von Hubertus Drobner und Albert Viciano (Leiden: Brill, 2000), 409–419, der die Texte auf ein allzu schematisches kategoriales Gerüst spannen will.

³³ Die Zusammengehörigkeit von Dis- und Kontinuität wird festgehalten in *An. et res.* 153C (BKV I 1, 162 Oehler) und *Mort.* (z.B. GNO IX, 61,16–18 Heil).

³⁴ Karl Holl: *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kapadoziern* (Tübingen: Mohr, 1904), 229–235.

hung ab,³⁵ so dass der Eindruck entstehen könnte, dass er alle Hoheitsaussagen vom Erniedrigten nur als Prolepsen der durch die Erhöhung konstituierten Einheit gelten lassen will. Ist der irdische Jesus von Nazareth für Gregor also doch ein bloßer Mensch, der vom Logos zunächst erwählt wird, um das Heilswerk zu vollbringen, aber erst mit der Erhöhung zur wirklichen Einheit mit ersterem erhoben wird?

Dies wäre offensichtlich mehr Adoptianismus als selbst im Rahmen antiochenischer Christologie³⁶ denkbar wäre und widerspräche der christologischen Konzeption Gregors von Grund auf: Deren innere Problematik liegt nämlich gerade nicht in einer möglichen Verselbstständigung der Menschheit Christi, sondern im Gegenteil in deren vollständiger und konsequenter Instrumentalisierung zum Werkzeug des Logos und damit letztlich in der Herabstufung der Inkarnation als solcher zu einem Heilswerkzeug von bloß transitorischer Bedeutung.

Gregor hält den Hinweis auf die endliche Vergöttlichung nämlich deswegen für eine völlig ausreichende Begründung der christologischen Einheit, weil er Erniedrigung und Erhöhung gerade nicht im Sinne der späteren *status*-Lehre voneinander trennt, sondern als untrennbare Momente eines und desselben Prozesses betrachtet: der Heilswirksamkeit des Logos. Die Einheit Christi ist für ihn nämlich noch identisch mit der Einheit des soteriologischen Prozesses, in welchem der eine Logos den Erstling der Gattung Menschheit nach Apg 2,36 dazu macht, was er selbst immer schon war: König und Gott. Dieses ἐποίησεν bzw. (vom Fleisch) ἐγένετο ὡς ἀνθρώπος ἡν bzw. ἐστίν kann mit Fug und Recht als Grundprinzip der Christologie Gregors bezeichnet werden,³⁷ bildet es doch den Ausgangspunkt seiner

³⁵ *Theoph.* (GNO III/1, 127,11–128,9 Müller).

³⁶ Auch hier besteht die *συνάφεια* des göttlichen und menschlichen Subjekts von der Inkarnation an, auch wenn sie sich in der ethischen Bewährung des menschlichen immer deutlicher offenbart (vgl. Richard A. Norris: *Manhood and Christ. A study in the Christology of Theodore of Mopsuestia* [Oxford: Clarendon Press, 1963], 222–228; Luise Abramowski: „Zur Theologie Theodors von Mopsuestia“, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 72 (1961), (263–293) 286–291.

³⁷ Vgl. *Theoph.* (GNO III/1, 126,10f.; 127,13–15 Müller) / *Eun.* III 3,34 (GNO II, 119,21–24 Jaeger); *Eun.* III 3,44 (GNO II, 123,18–20 Jaeger); *Eun.* III 3,52 (GNO II, 126,21 Jaeger); *Eun.* III 3,68 (GNO II, 132,21 Jaeger); *Eun.* III 3,69 (GNO II, 133,19 Jaeger); *Eun.* III 4,18 (GNO II, 140,13–16 Jaeger); *Eun.* III 4,22 (GNO II, 142,8–13 Jaeger); *Eun.* III 4,43 (GNO II, 150,24–27 Jaeger); *Eun.* III 4,56 (GNO II, 155,26f. Jaeger); *Eun.* III 4,63 (GNO II, 158,21 Jaeger) u.ö. / *Ref. Eun.* 179 (GNO II, 387,14–388,8 Jaeger) / *Antirr.* (GNO III/1, 221,11–27; 222,1f.19–21; 225,15f. Müller); *Tunc et ipse* (GNO III/2, 22,10f. Downing). Inhaltlich auch schon *Epist.* 3,14f. (GNO VIII/2², 23,18–24,6 Pasquali).

eingehendsten christologischen Auslassungen in *Contra Eunomium* III 3,1–5,17, welche als Kommentar zu genau dieser Stelle eröffnet werden.³⁸

Die Einheit dieses Vergöttlichungsprozesses kann aber für Gregor nicht nur aufgrund seines Ziels, der gottmenschlichen Einheit, sondern vor allem auch aufgrund der durchgehenden Einheit seines Subjekts, des göttlichen Logos, nicht dem geringsten Zweifel unterliegen: Soll der eine Logos die Menschheit als Ganze zur Einheit mit sich selbst bringen, so kann dies aufgrund der prozessualen Natur des Menschseins nur im Rahmen eines Prozesses geschehen, in dem der eine Logos den gesamten für diese konstitutiven Daseinsverlaufs von Geburt, Leben und Tod durchmacht.³⁹ Auch seine im Verlauf der apollinaristischen Kontroverse entwickelten eingehenderen Überlegungen zur christologischen Physiologie und Psychologie bringen Gregor nun allerdings nicht dazu, mit den Antiochenern den Rahmen des alexandrinischen Gesamtkonzepts zu verlassen und eine echte menschliche Subjektivität in Christus anzuerkennen.⁴⁰ Ihm kommt es im Gegenteil darauf an, alle Aspekte des sündlosen Daseins Jesu, vor allem die

³⁸ *Eun.* III 3,1 (GNO II, 107,1–9 Jaeger) (vgl. Pottier: *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse* [siehe Anm. 5], 44–49). Auch im von Pottier (S. 15–25) zitierten Text des Eunomios selbst bildet Apg 2,36 den Ausgangspunkt, da Basilius den Vers nicht auf die göttliche Natur, sondern auf „denjenigen, der sich erniedrigt hat“ bezogen wissen wollte, und Eunomios daraus die absurde Konsequenz zieht, dass sich in diesem Fall ein Mensch zu einem Menschen erniedrigt hätte, die Menschheit ihrer eigenen Entstehung vorhergehe, ein bloßer Mensch den Erlösungstod gestorben sei usw. Man kann also wohl mit Fug und Recht annehmen, dass Gregor der Auseinandersetzung mit Eunomios deutlich gewichtigere Impulse für seine Christologie verdankt als derjenigen mit Apollinaris.

³⁹ Vgl. Mariette Canévet: „La mort du Christ et la mystère de sa personne humano-divine dans la théologie du IV^e siècle“, *Les quatre fleuves* 15/16 (1982), (71–92) 87–91 und in ihrer Nachfolge Pottier: *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse* (siehe Anm. 5), 248–252. Vor allem *Or. cat.* (GNO III/4, 67,15–18; 68,2; 71,17f. Mühlenberg) betont ja die Notwendigkeit, alle „Idiome“ der menschlichen Natur zu durchlaufen. Dass genau diese prozessuale Dimension bei Apollinaris fehlt, hat Brian E. Daley zu Recht herausgestellt (Brian E. Daley: „‘Heavenly Man’ and ‘Eternal Christ’: Apollinarius and Gregory auf Nyssa on the personal identity of the Saviour“, *Journal of Early Christian Studies* 10 [2002], [469–488] 480).

⁴⁰ Am nächsten scheint er dem an einer Stelle im *Antirrheticus* zu kommen (*Antirr.* [GNO III/1, 197,29–198,25 Müller]), wo er gegen Apollinaris festhält, dass jegliche Tugend Christi dessen menschliche Willensfreiheit voraussetzt—ein Gedanke, der jedoch nur beiläufig im Rahmen des ontologischen Arguments geäußert wird, dass das Vernunftbegabte besser zur Vereinigung mit der Gottheit geeignet sei als das Vernunftlose (dass der Logos sich nicht mit dem ἄλογον vereinigen könne) und nicht wie bei Theodor in das ethische Postulat einer menschlichen Subjektivität Jesu überführt wird (vgl. *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche*, aus Katenen-

Affektionen, dem einen Logos als durchgehendem Subjekt zuschreiben zu können, ohne dessen Affektionslosigkeit in Frage zu stellen: Das πάθος des Menschen muss als ἔργον des Logos enttarnt, also die passive menschliche Affektion des Erlösers konsequent zur aktiven göttlichen Heilswirkung⁴¹ uminterpretiert bzw. instrumental in diese eingebettet werden. Dies versucht Gregor vornehmlich durch das aus der katechetischen Rede bekannte⁴² aber auch in *Ad Theophilum* wieder aufgenommene⁴³ traditionelle⁴⁴ Bild des Arztes, der mit den von ihm zu kurierenden Übeln zwar in Berührung kommen muss, um sie zu überwinden, dabei aber keinesfalls selbst von ihnen tangiert wird:⁴⁵ Auf dieselbe Weise geht der Logos intimsten Kontakt mit den Übeln des körperlich verfassten Menschseins, also Schwäche, Bedürftigkeit, Vergänglichkeit, Tod und Fluch ein, aber nicht als diese selbst erleidender—hierzu dient das Fleisch als Werkzeug—sondern als auf sie einwirkender und sie überwindender. Anders als der menschliche Arzt wirkt er dabei jedoch nicht nur von außen auf das Übel ein, sondern „haust sich“ gleichsam—wie es in der Katechetischen Rede heißt—„darin ein“,⁴⁶ um den bitteren Fall seines Geschöpfs von innen heraus zu kurieren. Um die Art dieser durchweg aktiven, in keiner Form passiven oder mit Affektion verbundenen Einwohnung des Logos zu verdeutlichen, bemüht Gregor in *Contra Eunomium* III 3,67 folgendes Beispiel: Wie eine Luftblase im Wasser unbeschadet in große Tiefen

handschriften gesammelt und hg. von Joseph Reuss. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der althristlichen Literatur 61 [Berlin: Akademie-Verlag, 1957], 103).

⁴¹ Zur Opposition πάθος—ἔργον vgl. *Or. cat.* (GNO III/4, 46,2–47,7 Mühlenberg) und *Eun.* III 4,27–35 (GNO II, 169,16–173,4 Jaeger). In diesem Sinne wurde schon *Or. cat.* (GNO III/4, 41,9–42,2 Mühlenberg) festgehalten, dass weder Geburt noch Tod Christi wirkliche πάθη darstellen, da das unmittelbar der Geburt vorhergehende (die Jungfräulichkeit Marias) und dem Tod nachfolgende (die Auferstehung) „sich der Gemeinschaft unserer Natur entzieht“ (GNO III/4, 41,10–12 Mühlenberg).

⁴² Vgl. neben den unten Anm. 45 genannten Stellen *Or. cat.* (GNO III/4, 72,21–73,9 Mühlenberg), wo der Arztvergleich zur Begründung des Inkarnationszeitpunkts herangezogen wird.

⁴³ *Theoph.* (GNO III/1, 124,14–20 Müller).

⁴⁴ Die Übertragung der physischen Heilungstätigkeit Jesu auf die geistliche beginnt schon im Neuen Testament, wohl hauptsächlich im Anschluss an Jes 53,5, aufgenommen im Christushymnus von 1Petr 2,24, und wird popularisiert durch Ignatius (v.a. Eph 7,2) und Irenäus (etwa *Adversus haereses* III 20,2). Vgl. *A Patristic Greek Lexicon*, hg. von Geoffrey W.H. Lampe (Oxford: Clarendon Press, 1961), 662, s.v. ἰατρός 3.

⁴⁵ *Or. cat.* (GNO III/4, 46,17–47,3; 50,2–8; 69,7–10 Mühlenberg); cf. *Epist.* 3,15f. (GNO VIII/2², 24,1–6 Pasquali), *Eun.* III 4,30f. (GNO II, 170,21–171,16 Jaeger); *Antirr.* (GNO III/1, 171,18–24 Müller). Ähnlich *Or. cat.* (GNO III/4, 78,4–9 Mühlenberg).

⁴⁶ *Or. cat.* (GNO III/4, 62,10f. Mühlenberg).

gerissen werden kann, dann aber mit umso größerer Kraft wieder an die Oberfläche schießt und das sie umgebende Wasser mitreißt, so begab sich das wahre Leben—allerdings freiwillig—in die tiefsten Tiefen der sterblichen Natur, um den es umgebenden Menschen dann mit umso größerer Kraft mit sich hochzureißen.

Was also Gregors seit Holl beschworene Zurückhaltung hinsichtlich der Idiomenkommunikation⁴⁷ betrifft, so kann sich diese nach dem hier Ausgeführten kaum auf die Übertragung von Hoheitsprädikaten auf die Menschseite beziehen, welche ja im Rahmen der Vergottungslehre voll gedeckt ist. Was allerdings die umgekehrte Übertragung von Niedrigkeitsprädikaten auf die Gottseite hingegen angeht, wäre diese nur in Form besagter aktiver Uminterpretation möglich, was sich an den einschlägigen Texten m.E. auch belegen lässt: In *Epistula* 3, dem einzigen Text neben zwei Stellen aus *De virginitate*, in dem Gregor den θεοτόκος-Titel verwendet,⁴⁸ muss er sich offensichtlich gegen einen ähnlich gelagerten Adoptianismusvorwurf zur Wehr setzen, wie er in der hier vorgelegten Anfrage formuliert wurde.⁴⁹ Daher insistiert er so deutlich wie sonst kaum auf der Vergottung Jesu gleich mit Marias

⁴⁷ Zum Hintergrund vgl. meine Studie: „Vermischt, ausgetauscht und kreuzweis zugesprochen. Zur wechselvollen Geschichte der Idiome Christi in der alten Kirche“, in: *Creator est creatura. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation*, hg. von Oswald Bayer und Benjamin Gleede (Berlin/New York: de Gruyter, 2007), 35–94, obgleich der dortige Gregorabschnitt (45–52) der hinreichenden Präzision entbehrt.

⁴⁸ *Virg.* 14.19 (GNO VIII/1, 306,21; 322,26–323,3 Cavarinos) sprechen ganz beiläufig von der θεοτόκος Μαρία, ohne weiter auf den Titel zu reflektieren. In *Epist.* 3,24 (GNO VIII/2², 26,18–20 Pasquali) heißt es: Μὴ τὴν ἁγίαν παρθένον τὴν θεοτόκον ἐτόλμησέ τις ἡμῶν καὶ ἀνθρωποτόκον εἰπεῖν, ὅπερ ἀκούομέν τινας ἐξ αὐτῶν ἀφειδῶς λέγειν; Wie Pierre Maraval: „La lettre 3 de Grégoire de Nysse dans le débat christologique“, *Revue de science religieuse* 61 (1987), (74–89) 85 Anm. 47 zu Recht herausstellt, darf diese rhetorische Frage nicht so interpretiert werden, als würden Gregors Gegner den Begriff ἀνθρωποτόκος benutzen. Vielmehr unterstellen sie ihm schamlos dessen Verwendung bzw. werfen ihm vor, dass Maria in der Konsequenz seines adoptianistischen Ansatzes zur bloßen Menschengebärerin würde.

⁴⁹ Maraval: „La lettre 3 de Grégoire de Nysse dans le débat christologique“, (siehe Anm. 48), will mit m.E. wenig überzeugenden Gründen den Brief auf 381 datieren und einen apollinaristischen Hintergrund der Gegner ausschließen, da Gregor diese ansonsten angeblich explizit apollinaristischer Häresie gezogen hätte (vgl. v.a. S. 79). Mir scheint es weitaus plausibler, bei dem einzig konkreten Anhaltspunkt, den rhetorischen Abschlussfragen (*Epist.* 3,24), zu bleiben (welche den Gegnern ja einige für die Apollinaristen bezeugte Sonderlehren vorhalten) und den Brief tatsächlich mit Mühlenberg u.a. in den Kontext der frühen apollinaristischen Auseinandersetzungen zu stellen, auf jeden Fall vor *Ad Theophilum*, wo Apollinaris ja ebenfalls noch nicht als Ketzler genannt wird.

Überschattung durch den Geist⁵⁰ und anschließend auf dem oben angesprochenen prozessualen Charakter des Menschseins: Wenn der Logos ein prozessuales menschliches Dasein angenommen hat, muss das, was für dessen Ende (Tod und Auferstehung) gilt, auch für dessen Anfang, die Geburt gelten. Wenn wir also den leidenden und sterbenden Körper aufgrund der „darinliegenden“ (ἐγκειμένη) Gottheit „Herrn“ nennen können,⁵¹ dann muss dies auch mit dem Kind in der Krippe möglich sein. Mit dieser Bemerkung bezieht sich Gregor auf einen locus classicus für die Idiomenkommunikation, die Behauptung des Paulus in 1Kor 2,8, dass die Herrscher dieser Welt, hätten sie ihn erkannt, den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt hätten. Dieser Urtyp aller theopaschitischen Aussagen wird nicht nur von Eunomios gegen Basilios' vermeintliche Behauptung der Kreuzigung eines bloßen Menschen ins Feld geführt,⁵² er begegnet auch immer wieder in Gregors anderen christologischen Auslassungen, ebenso am Schluss von *Ad Theophilum*. Dort heißt es:

Die Gottheit hat das Niedrige überhoch erhöht; das menschlich benannte hat sie mit der absoluten Namenstranszendenz beschenkt. [...] Und aufgrund der exakten Einheit des angenommenen Fleisches und der annehmenden Gottheit tauschen die Namen Platz (ἀντιμεθίσταται), so dass sowohl das Göttliche mit dem menschlichen als auch das Menschliche mit dem göttlichen Namen benannt wird. Deshalb wird der Gekreuzigte von Paulus auch „Herr der Herrlichkeit“ genannt und der von aller Kreatur, der himmlischen, irdischen und unterirdischen angebetete „Jesus“ (Phil 2,10). Dadurch wird nämlich die wahrhafte und unzertrennliche Einung verdeutlicht, dadurch dass durch die Bezeichnung „Jesus“ die unaussprechliche Herrlichkeit der Gottheit bezeichnet wird, [...] und der die Leiden des Kreuzes erdulden, von den Nägeln durchbohrte und von der Lanze durchstochene von Paulus als „Herr der Herrlichkeit“ angesprochen wird.⁵³

⁵⁰ *Epist.* 3,19f. (GNO VIII/2², 25,1–16 Pasquali).

⁵¹ *Epist.* 3,21f. (GNO VIII/2², 25,16–26,11 Pasquali), v.a. *Epist.* 3,22 (GNO VIII/2², 25,29–26,1 Pasquali): Καὶ διὰ τοῦτο καὶ τὸ σῶμα κύριος λέγεται, διὰ τὴν ἐγκειμένην θεότητα.

⁵² Siehe *Eun.* III 3,24f. (GNO II, 116,10–28 Jaeger).

⁵³ *Theoph.* (GNO III/1, 127,11–128,9 Müller): Ἡ γὰρ θεότης τὸ ταπεινὸν ὑπερύψωσεν· τῷ κατονομασμένῳ ἀνθρωπικῶς τὸ ὑπὲρ πάντων εἶναι ὄνομα ἔχαρίσατο· [...] καὶ διὰ τὴν ἀκριβῆ ἐνότητα τῆς τε προσληφθείσης σαρκὸς καὶ τῆς προσλαβομένης θεότητος ἀντιμεθίσταται τὰ ὀνόματα, ὥστε καὶ τὸ ἀνθρώπινον τῷ θεῷ καὶ τὸ θεῖον τῷ ἀνθρώπινῳ κατονομάζεσθαι διὸ καὶ ὁ ἐσταυρωμένος κύριος τῆς δόξης ὑπὸ τοῦ Παύλου καλεῖται καὶ ὁ προσκυνούμενος ὑπὸ πάσης κτίσεως, τῶν τε ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, Ἰησοῦς ὀνομάζεται· διὰ τούτων γὰρ ἡ ἀληθὴς τε καὶ ἀδιαίρετος ἑνωσις ἐρμηνεύεται, ἐκ τοῦ καὶ τὴν ἄφραστον τῆς θεότητος δόξαν τῇ τοῦ Ἰησοῦ προσηγορίᾳ

Diese auf den ersten Blick ganz traditionell orthodox wirkende Affirmation der Idiomenkommunikation enthält bei genauerem Hinsehen eine in *Epistula* 3 noch nicht in dieser Deutlichkeit sichtbare Besonderheit in der Interpretation von 1Kor 2,8: Gregor interpretiert diese Stelle nicht in der gängigen Weise als Zuschreibung des Niedrigkeitsprädikats „gekreuzigt“ an den nach seiner Gottseite bezeichneten „Herrn der Herrlichkeit“, sondern dreht vielmehr das Subjekt-Prädikat-Verhältnis um, so dass jetzt dem gekreuzigten Menschen von Paulus das Hoheitsprädikat ‚Herr der Herrlichkeit‘ beigelegt werden soll. Soll der Logos immer nur der wirkende, in keiner Hinsicht jedoch der leidende sein, ist dies auch keineswegs verwunderlich: Eigentliche Niedrigkeitsaussagen über den Logos kann es in diesem Fall ja überhaupt nicht mehr geben, wie vor allem in einer Stelle aus *Contra Eunomium* erhellt, welche ihrerseits eine klare Parallele zum Schlussabschnitt von *Ad Theophilum* darstellt:

Bei der Beschreibung der notwendigerweise um unserer Schwäche willen angenommenen Erfahrung der Leiden benennt [die Schrift] das beides Enthaltende von unserer Seite her und spricht es als Mensch an, ohne dabei das Bezeichnete durch den Ausdruck auch auf die andere Natur auszudehnen [...]. Und so wird die Erfahrung des Todes nicht auf den in der Gemeinschaft mit der leidensfähigen Natur stehenden bezogen, weil der Mensch mit ihm vereinigt ist, und dennoch lassen sich die hoheitlichen und gottentsprechenden Titel auf dem Menschen nieder, so dass sogar der offensichtlich am Kreuz hängende „Herr der Herrlichkeit“ genannt wird, da Seine Natur mit dem Erniedrigten vermischt ist und die Gnade der Titel vom Göttlichen aufs Menschliche übertragen wird.⁵⁴

σημαίνεσθαι, [...] καὶ τὸν τὰ πάθη τοῦ σταυροῦ δεζόμενον καὶ περυνθέντα τοῖς ἡλοῖς καὶ διαπαρέντα τῇ λόγῃ κύριον δόξης παρὰ τοῦ Παύλου προσαγορεύεσθαι.

⁵⁴ *Eun.* III 4,16 (GNO II, 139,11–16.21–140,1 Jaeger): Καὶ οὕτως οὔτε ἡ τοῦ θανάτου πείρα ἐπὶ τὸν κεκοινωνηκότα τῆς ἐμπαθοῦς φύσεως ἀναφέρεται διὰ τὴν τοῦ ἀνθρώπου πρὸς αὐτὸν ἔνωσιν, καὶ τὰ ὑψηλά τε καὶ θεοπρεπῆ τῶν ὀνομάτων ἐπὶ τὸν ἄνθρωπον καταβαίνει, ὥς καὶ κύριον τῆς δόξης τὸν ἐπὶ τοῦ σταυροῦ φανέντα κατονομάζεσθαι, τῇ τῆς φύσεως αὐτοῦ πρὸς τὸ ταπεινὸν ἀνακράσει καὶ τῆς τῶν ὀνομάτων χάριτος ἐκ τοῦ θεοῦ πρὸς τὸ ἀνθρώπινον συμμετελθούσης. Genauso *Antirr.* (GNO III/1, 225,28–226,6 Müller). Traditionell erscheint hingegen *Eun.* III 3,66 (GNO II, 131,6–16 Jaeger), wo allerdings wenig später in *Eun.* III 3,68 (GNO II, 132,7–133,4 Jaeger) klargemacht wird, dass mit dem Titel „Herr der Herrlichkeit“ die im Kreuz latente Dynamik zum Leben beschrieben wird (vgl. dazu v.a. den Umgang mit Apg 2,36 in 4,55f., wo klar festgehalten wird, dass durch das Kreuz nur die Menschseite als terminus a quo des mit dem Herrentitel bezeichneten Vergottungsprozesses angesprochen ist). Vgl. ferner Gregors Insistieren auf der divisio vocum angesichts von Apollinaris' Berufung auf 1Kor 2,8 (*Antirr.* [GNO III/1, 166,7–168,25 Müller]).

Aus Gregors Konzeption muss sich also, was die Idiomenkommunikation betrifft, eine deutliche Asymmetrie ergeben, welche sich auch in seinem Umgang mit dem Beispiel für die Übertragung von Niedrigkeitsprädikaten auf die Gottseite, Phil 2,9f., zeigt: Einem symmetrischen Exposé des hier beschriebenen Namenstausches⁵⁵ steht hier nämlich wiederum eine für Gregor spezifische Auslegung der Stelle entgegen, nach der die Tatsache, dass hier der alle Benennung transzendierende⁵⁶ göttliche Allherrscher mit dem menschlichen Jesusnamen belegt wird, in einer zu Gregors Auslegung von 1Kor 15,28 analogen Weise erklärt wird: So wie es vom Sohn nach *In illud: Tunc et ipse filius* trotz seiner absoluten Gleichrangigkeit mit dem Vater deswegen heißt, er würde dem Vater untergeordnet, weil er seinen Leib, die Kirche, zur Einheit mit ihm führt, so trägt er trotz seiner göttlichen Transzendenz über alle Benennung in Ewigkeit die Namen „Jesus“ und „Erstgeborener“ (Röm 8,29; Kol 1,15.18; Hebr 1,6), da er durch die Menschwerdung das Heilswerk initiiert hat, das im Endgericht vollendet wird.⁵⁷ Danach

⁵⁵ So v.a. *Antirr.* (GNO III/1, 161,5–163,5 Müller), wo es ganz traditionell heißt (*Antirr.* [GNO III/1, 161,24–163,2 Müller]): Ὡς γὰρ διὰ τοῦ ἀνθρώπου ὀνομάζεται ἡ θεότης, οὕτως ὑπὲρ ὄνομα γίνεται τὸ ἐκ τοῦ ταπεινοῦ συνεπαρθὲν τῇ θεότητι· καὶ ὥσπερ ἡ ἀτιμία τῆς δουλικῆς μορφῆς εἰς τὸν θεὸν τὸν ἀνακραθέντα τῷ δούλῳ τὴν ἀναφορὰν ἔχει, οὕτω καὶ ἡ προσκύνησις τῆς θεότητος ἡ παρὰ πάσης κτίσεως προσαγομένη τῷ ἐνωθέντι πρὸς τὴν θεότητα γίνεται (vgl. Athanasius, *Epistula ad Epictetum* 6). Sicherlich ist auch hier die Dynamik von der Niedrigkeitsprädikation über die Gottheit hin zur Hoheitsprädikation über die Menschheit klar erkennbar, ebenso wie in *Eun.* III 4,63f. (GNO II, 158,16–159,6 Jaeger), wo es von den Hoheitsprädikaten heißt, sie würden der Menschheit „eigentlich angepasst“ (κυρίως ἐφήρμοσθαι), wogegen die Gottheit lediglich διὰ τῶν ἀνθρώπων κατονομάζεται. Die Frage ist, ob die erste Prädikationsart für Gregor mehr als transitorische Geltung besitzt. Mir scheinen die Stellen, die eine solche nahelegen, allesamt von unumstößlichen biblischen Vorgaben diktiert.

⁵⁶ So versteht Gregor den „Namen über alle Namen“: *Eun.* I 6,8 (GNO I, 213,10–14 Jaeger) / *Eun.* II 587 (GNO I, 397,26–28 Jaeger) / *Eun.* III 2,48 (GNO II, 68,7f. Jaeger); *Eun.* III 8,10 (GNO II, 242,9–11 Jaeger); *Eun.* III 9,41 (GNO II, 279,18–23 Jaeger) / *Antirr.* (GNO III/1, 161,20–26 Müller) / *Trid. spat.* (GNO IX, 302,2–6 Gebhardt) / *Eccl.* (GNO V, 406,9f. Alexander) / *Cant.* (GNO VI, 61,14–16 Langerbeck).

⁵⁷ So *Eun.* III 2,47–49 (GNO II, 67,21–68,25 Jaeger), v.a. *Eun.* III 2,48 (GNO II, 68,8–13 Jaeger): Ἀλλ’ ὥς ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμπτει τῷ ὑπὲρ πᾶν ὄντι ὄνομα, οὕτως καὶ τὸν ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πρωτοτόκου γενόμενον προσκυνεῖ ἅπαν τῶν ἀγγέλων τὸ πλήρωμα, τῇ ἀνακλήσει τῶν ἀνθρώπων ἐπευφραίνόμενον, ἣν διὰ τοῦ γενέσθαι ἡμῶν πρωτότοκος πάλιν εἰς τὴν ἐξ ἀρχῆς χάριν ἀνεκαλέσατο) und *Ref. Eun.* 84–86 (GNO II, 346,21–348,2 Jaeger), v.a. *Ref. Eun.* 85 (GNO II, 347,7–12 Jaeger): Ὡς γὰρ ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμπτει, ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, καίτοι ὁ υἱὸς τὸ ἀνθρώπινον ὄνομα οὐκ ἔχει τῷ ὑπὲρ πᾶν εἶναι ὄνομα, οὕτως παρὰ πάσης τῆς ὑπερκοσμίου κτίσεως προσκυνεῖσθαι τὸν πρωτότοκον λέγει τὸν δι’ ἡμᾶς οὕτως ὀνομασμένον.

ist ganz klar, dass der Jesusname niemals den Logos selbst bezeichnen kann, sondern immer nur hinsichtlich seines Werkes, also mit Blick auf die Erlösten von ihm als „Jesus“, „Erstgeborener“ oder „untergeordnet“ gesprochen werden kann.⁵⁸

Dass Gregor von der von Athanasius noch vertretenen Trennung des Logos vom Leib während des triduum mortis Abstand nimmt und den menschlichen Leib im Hades genauso unter dessen Heilsverfügung stellt wie die menschliche Seele im Paradies, bedeutet also keineswegs Abkehr von der traditionellen „Logos-Sarx-Christologie“ alexandrinischen Zuschnitts, sondern vielmehr deren Differenzierung und Weiterentwicklung, ja was das Moment der exklusiven Logos-Initiative angeht sogar deren konsequentere Durchführung.⁵⁹ Die menschliche Seele wird bei Gregor ja in keiner Weise zum Aktzentrum, sondern bleibt—im Anschluss an Joh 10,18—ebenso passiv wie der Leib,⁶⁰ dient doch der gesamte „Mensch Gottes“⁶¹ bei Gregor eben zu nichts anderem als zur instrumentellen Vermittlung der göttlichen Heilswirkungen, die durch den „Erstling“ (Röm 11,16; 1Kor 15,20.23) auf die gesamte Menschheit übergehen.

Dieser Grundansatz hat jedoch noch weitaus fundamentalere Konsequenzen für die Theologie Gregors als lediglich besagte Asymmetrie in der Deutung der Idiomenkommunikation, impliziert er doch ein sicherlich nicht unproblematisches Urteil über das Verhältnis von Wesen Gottes und Inkarnation und die Bedeutung des Inkarnierten überhaupt. Da in Gregors Durchführung des Modells der Logosinitiative nämlich Inkarnation und Erniedrigung wie gesagt nicht im Sinne der späteren status-Lehre zu unterscheiden sind, wird erstere lediglich als eine Heilswirkung des Logos neben Leiden und Kreuzestod betrachtet. Da Gregor die beides aufhebende Auferstehung und Erhöhung nun aber gerade nicht im Sinne Hegelscher Dialektik auch als

⁵⁸ *Ref. Eun.* 85 (GNO II, 347,12 Jaeger): δι' ἡμᾶς οὕτως ὀνομασμένον.

⁵⁹ Pottier: *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse* (siehe Anm. 5), 272f.301f. (ibid. 302–311 erfolgt eine umfassende Präsentation der Äußerungen Gregors zum triduum mortis).

⁶⁰ Vgl. etwa *Trid. spat.* (GNO IX, 286,23–288,8; 291,11–294,4 Gebhardt) oder *Ref. Eun.* 141 (GNO II, 373,1–16 Jaeger).

⁶¹ Auch die bei Gregor immer wieder zu beobachtende „homo assumptus“—Terminologie (Belege bei Bouchet: „Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse“ [siehe Anm. 8], 566–570.580f.) müssen aus besagtem Grund keinerlei antiochenischen Einschlag bedeuten.

„Aufbewahrung“ des jeweiligen Gegenteils, Tod und Vergänglichkeit, auf höherer Ebene versteht, sondern als ἐξαρανισμός, radikale und umfassende Vernichtung der φθορά durch das reine, unfaffizierbare Leben der Gottheit, wird letztlich auch die irdische Menschheit Jesu, mit Sünde Tod und Vergänglichkeit, dem vom Erhöhten hinter sich gelassenen terminus a quo des soteriologischen Prozesses zugeschlagen. Damit jedoch droht der (irdisch) inkarnierte Christus zur zwar notwendigen, aber dennoch ein für alle mal vergangenen und überbotenen Episode im göttlichen Heilsdrama herabzusinken, da er ja, so Gregor unter gelinde gesagt fragwürdiger Berufung auf 2Kor 5,16, weder vor noch nach der Periode der Erniedrigung nach dem Fleisch erkannt werde.⁶²

Gerade gegen Apollinaris muss für Gregor unbedingt festgehalten werden: Wenn die Inkarnation Gottes ewiges Wesen nicht affiziert, kann sie auch für die ewige Vereinigung für Gott und Mensch keine konstitutive Bedeutung mehr besitzen.⁶³ Wie vor allem der Schluss des *Antirrheticus* betont, ist der erhöhte Christus ja überhaupt kein irdischer Mensch mehr,⁶⁴ sondern seine Menschheit ist derartig spiritualisiert und jeder geläufigen Art von irdischer Körperlichkeit enthoben, dass die Unvergänglichkeit und ewige Dauer, die Gregor ja ausdrücklich Leib und Seele Christi zuschreibt, tatsächlich auf eine für das menschliche Erkenntnisvermögen nicht weiter konkretisierbare Kontinuität des erschaffenen Substrats reduziert erscheint, wie oben zur Problematik des Auferstehungsleibs ausgeführt wurde.

⁶² *Antirrh.* (GNO III/1, 222,29–223,1 Müller); *Eun.* III 4,20 (GNO II, 141,13–18 Jaeger): Οὐδε γὰρ ὁμοίως ἐμάθομεν παρὰ τοῦ ἀποστόλου γινώσκειν Χριστὸν νῦν τε καὶ πρότερον, οὕτως εἰπόντος τοῦ Παύλου ὅτι Εἰ καὶ ἐγνώκαμέν ποτε κατὰ σάρκα Χριστὸν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκουμεν, ὡς ἐκείνης μὲν τῆς γνώσεως τὴν πρόσκαιρον οἰκονομίαν δηλοῦσης, ταύτης δὲ τὴν αἰδίον ὑπαρξίν. Analog auch die Auslegung von Joh 20,17 in *Trid. spat.* 304,15–20 (GNO IX, 304,15–20 Gebhardt): Μή μου ἅπτου, ἀλλ’ ὅταν ἀναβῶ πρὸς τὸν πατέρα, τότε σοι ἔξεστιν ἅπτεσθαι, τουτέστιν μηκέτι τὴν σωματώδη καὶ δουλικὴν μορφήν ἐν τῇ σεαυτοῦ πίστει ἀνατυπῶση, ἀλλὰ τὸν ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς ὄντα καὶ ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχοντα καὶ θεοῦ ὄντα λόγον τοῦτον προσκύνει, μὴ τὴν τοῦ δούλου μορφήν.

⁶³ Vgl. v.a. *Antirrh.* (GNO III/1, 204,2–10 Müller), wo die absolute Priorität der göttlichen Wesenseigenschaften vor dem angenommenen Fleisch betont wird.

⁶⁴ *Antirrh.* (GNO III/1, 222,26–223,10 Müller). Selbst für die Zeit der Erniedrigung findet sich im zweiten Stephanusenkommion folgende doch etwas doketisch anmutende Beschreibung der Verklärung: *Steph. II* (GNO X/1, 103,18–23 Lendle): Μόνος γὰρ ἦν ἐκεῖ Πέτρος καὶ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης, ὅτε τὸ σῶμα τὸ ἐαυτοῦ μεταμορφώσας ὁ κύριος εἰς ἔνδοξον καὶ λαμπροτέραν θεότητα μετέβαλε, Μωϋσεᾶ καὶ Ἥλιον ἐν ἑαυτῷ παραστησάμενος, καὶ τῇ νεφελῇ τοῦ φωτὸς ἐπισκιάσας τὴν μεγάλην ἐκείνην εἰκόνα τῆς βασιλείας ὑπέδειξε.

Gerade die Schrift *Ad Theophilum* zeigt jedoch, dass sich Gregors Einschränkung der Bedeutung der Inkarnation nicht auf die Eschatologie beschränkt. Dort zeigt sich vielmehr, dass sie auch seine Konzeption der Heilsgeschichte beeinflusste, und vor allem, dass er sie letztlich ganz konsequent aus seinem soteriologischen Ansatz entwickelt.

Nach seinem im ersten Teil des Traktats vorgetragenem heilsgeschichtlichen Ansatz ist nämlich die diachrone Identität Christi durch die vorinkarnatorische Heilsgeschichte nur so festzuhalten, dass die Offenbarung des Logos im Fleisch—in der Tradition einer apologetischen Logostheologie, wie sie auch Euseb noch vertrat⁶⁵—zu einer Erscheinungsgestalt neben anderen heruntergespielt wird, die nur deshalb nötig gewesen sei, da nicht alle Menschen über das geistliche Fassungsvermögen eines Mose, Jesaja, Hesekiel oder Paulus verfügten: Wären die Menschen nicht so verderbt und verstockt, hätten sie Gott ebenso im Wolkendunkel des Berges Sinai, im göttlichen Thronwagen oder durch Entrückung in den dritten Himmel erkennen können und es hätte keiner weiteren Erscheinung im Fleisch bedurft.⁶⁶ Die Inkarnation tangiert die ewige Identität des Christus-Logos also deshalb nicht, weil sie nur eine seiner vielen Erscheinungsformen ist, und zwar die dem Fassungsvermögen der ganzen gefallenen Menschheit angemessene: das letzte und intensivste Eingehen des göttlichen Arztes auf alle Schwächen des Patienten. Wenn diese „Schwächen“ nun aber die Körperlichkeit Jesu genauso umfassen, wie dessen Leiden und Tod, ist *Ad Theophilum* genau bei derjenigen Relativierung der Inkarnation angelangt, die oben als mögliche Konsequenz des alexandrinischen Ansatzes postuliert wurde:

Wir haben durch die Offenbarung gelernt und geglaubt, dass die menschliche Natur als mit dem Logos geeinte gerettet wird. Einen eigens für sich betrachteten fleischlichen Sohn Gottes haben wir weder gelernt noch werden wir durch irgendeine Konsequenz gezwungen, einen solchen zu denken. Nachdem er nämlich—wie der Apostel sagt—zu Sünde

⁶⁵ Vgl. Grillmeier: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* (siehe Anm. 1), 312f.

⁶⁶ *Theoph.* (GNO III/1, 123,20–124,9 Müller): Εἰ μὲν οὖν πάντες κατὰ τὸν Μωυσέα δυνατῶς εἶχον ἐντὸς γενέσθαι τοῦ γνόφου, ἐν ᾧ εἶδεν ὁ Μωυσῆς τὰ ἀθέατα, ἢ κατὰ τὸν ὑψηλὸν Παῦλον τριῶν οὐρανῶν ὑπεραρθῆναι καὶ ἐν παραδείσῳ περὶ τῶν ὑπὲρ λόγον πραγμάτων διδασθῆναι τὰ ἄρρητα· ἢ κατὰ τὸν ζηλωτὴν Ἠλίαν τῷ πυρὶ πρὸς τὸν αἰθέριον χώρον συνεπαρθῆναι καὶ μὴ βαρυνθῆναι τῷ ἑφορκίῳ τοῦ σώματος· ἢ κατὰ τὸν Ἰεζεκιήλ τε καὶ Ἡσαΐαν ἐπὶ τοῦ θρόνου τῆς δόξης ἰδεῖν τὸν ἐπὶ τῶν Χερουβὶμ ἐπαιρόμενον ἢ ὑπὸ τῶν Σεραφὶμ δοξαζόμενον—οὐδ' ἂν ἐγένετο πάντως χρεῖα τῆς διὰ σαρκὸς τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἐπιφανείας, πάντων τοιούτων ὄντων.

und Fluch für uns wurde und nach dem Spruch Jesajas unsere Schwachheiten auf sich genommen hat, hat er die Sünde, den Fluch und die Schwachheit nicht ungeheilt gelassen. Vielmehr wurde das Sterbliche vom Leben verschlungen, der aus Schwachheit Gekreuzigte erstand zum Leben aus Kraft, der Fluch wurde in Segen verwandelt und alles, was an unserer Natur schwach und sterblich war, wurde durch die Vermischung mit der Gottheit dasjenige, was die Gottheit ist. Wie sollte also jemand auf den Gedanken einer Zweiheit von Söhnen kommen, weil er durch irgendeine Notwendigkeit aufgrund der Ökonomie im Fleisch auf eine solche Annahme gebracht wurde?⁶⁷

Die Passage zeigt deutlich, dass Gregor nur deshalb so direkt vom Problem der Einheit der Inkarnierten zur Fluchwerdung am Kreuz springen, weil er beides vollkommen analog versteht: Wenn Paulus behauptet, dass Christus am Kreuz zu Sünde und Fluch werde, kann er damit natürlich unter keinen Umständen meinen, dass die wesenhafte Güte des Logos in irgendeiner Form affiziert würde.⁶⁸ Vielmehr denkt er an diejenige oben⁶⁹ anhand der *Oratio catechetica* beschriebene Art der intimen Einlassung und Infiltration, die Sünde und Fluch durch unausweichliche Konfrontation mit ihrem genauen, unüberwindlichen Gegenteil letztlich zum verschwinden bringt.

Genauso lässt sich also auch der Logos nur deswegen auf die menschliche Schwachheit und Begrenztheit ein, um sie zu überwinden und in der Gottheit aufgehen zu lassen, wird dabei aber natürlich in keiner Hinsicht selbst schwach, begrenzt oder fleischlich.

Damit bleibt Gregors Christologie jedoch letztlich einer fundamentalen Antithese von Gott und Mensch verhaftet, die die geschöpfliche

⁶⁷ *Theoph.* (GNO III/1, 125,22–126,13 Müller): Ἡμεῖς γὰρ σωθῆναι μὲν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ἐνωθεῖσαν τῷ λόγῳ παρὰ τοῦ μυστηρίου καὶ μεμαθήκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν· υἱὸν δὲ θεοῦ σάρκινον ἰδιαζόντως ἐφ’ ἑαυτοῦ θεωρούμενον οὔτε ἐμάθομεν οὔτε ἐξ ἀκολουθίας τινὸς νοεῖν ἐναγόμεθα οὐ γὰρ ἁμαρτία καὶ κατάρρα δι’ ἡμᾶς, καθὼς ὁ ἀπόστολος λέγει, γενόμενος καὶ τὰς ἡμετέρας ἀναλαβὼν ἀσθενείας, κατὰ τὴν Ἡσαίου φωνήν, περὶ ἑαυτὸν, ἀφήκεν ἀνίατον τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν κατάραν καὶ τὴν ἀσθενείαν· ἀλλὰ τὸ μὲν θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς κατεπόθη, ὃ δὲ σταυρωθεὶς ἐξ ἀσθενείας ἔζησεν ἐκ δυνάμεως ἢ τε κατάρρα εἰς εὐλογίαν μετεποιήθη καὶ πᾶν, ὅσον ἀσθενὲς τῆς φύσεως ἡμῶν καὶ ἐπικηρον ἀνακραθὲν τῇ θεότητι ἐκεῖνο ἐγένετο, ὅπερ ἡ θεότης ἐστίν. Πόθεν οὖν ἂν τις τὴν δυνάδα τῶν υἱῶν ἐννοήσειεν ὡς ἀνάγκη τινὶ διὰ τῆς κατὰ σάρκα οἰκονομίας πρὸς τὴν τοιαύτην ὑπόληψιν ἐναγόμενος; Vgl. *Eun.* III 3,69 (GNO II, 133,4–20 Jaeger); *Ref. Eun.* 141 (GNO II, 373,3–5 Jaeger); *Simpl.* (GNO III/1, 62,20–63,1 Müller).

⁶⁸ Zu Gregors Verständnis von 2Kor 5,21 vgl. etwa *Antirr.* (GNO III/1, 165,1–3 Müller): Τὸ δι’ ἡμᾶς αὐτὸν ἁμαρτίαν γενέσθαι, τουτέστι τὴν ἁμαρτικὴν τοῦ ἀνθρώπου ψυχὴν πρὸς ἑαυτὸν ἐνώσαι.

⁶⁹ Vgl. oben S. 531.

Verfasstheit des Menschen auf Vergänglichkeit und Sündhaftigkeit zu reduzieren droht und in deren Rahmen sich durch die Inkarnation keinerlei fundamental neue Perspektiven öffnen. Dadurch, dass er Materialität und Körperlichkeit zumindest innerhalb der christologischen Debatte immer wieder dem zu kurierenden Übel zuordnet, verbaut er sich letztlich jede inkarnationstheologische Vertiefung des Gottesbegriffs und bleibt in dieser Hinsicht trotz trinitätstheologischer Korrekturen dem Gottesbegriff klassisch platonischer Metaphysik verhaftet.

COMMENT DÉCRIRE L'HUMANITÉ DU CHRIST SANS
INTRODUIRE UNE QUATERNITÉ EN DIEU?
LA CONTROVERSE DE GRÉGOIRE DE NYSSE CONTRE
APOLINAIRE DE LAODICÉE

HÉLÈNE GRELIER

L'Antirrheticus adversus Apolinarium et la lettre *Ad Theophilum* de Grégoire de Nysse attestent un point de débat doctrinal entre Apolinaire¹ et ses adversaires au nombre desquels compte le Cappadocien. Il porte précisément sur la manière de caractériser et de nommer l'humanité du Verbe incarné. À de nombreuses reprises Grégoire entend répondre à l'attaque d'Apolinaire envers ceux qui, selon lui, soutiennent l'existence de deux Fils parce qu'ils considèrent que le Christ est pleinement Dieu et pleinement homme. Ce faisant, ils introduisent une quaternité en Dieu, selon Apolinaire, au lieu de confesser la Trinité.

En brandissant cette accusation contre ses adversaires, Apolinaire a joué un rôle important dans l'histoire des débats doctrinaux, car il a soulevé la question de l'articulation de la théologie trinitaire et de la christologie. L'enjeu, selon lui et ses contemporains, est de concilier l'assomption de la chair par le Verbe avec l'acquis théologique sur la Trinité, défini au concile de Nicée. Comment penser un Christ à la fois homme et Dieu sans pour autant introduire une quatrième hypostase dans la Trinité au point d'établir une quaternité en Dieu? Pour M. Richard, le problème de fond des questions christologiques qui partagent les adversaires découle de la «conquête» qui restait à faire du terme d'hypostase dans la théologie de l'incarnation au IV^e siècle. Le critique pose ainsi le problème: «Quiconque confesse que le Verbe est une hypostase divine, distincte de celle du Père et de celle du Saint-Esprit, admet par le fait même que le Christ est une hypostase divine

¹ Nous écrivons «Apolinaire» avec un seul «l», d'après la graphie du manuscrit de Grégoire de Nysse le plus ancien (Codex Vatican, Bibliotheca Vaticana gr. 405, XI^e siècle), défendue par Gilles Dorival: *Les chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes*, 4 tomes (Louvain: Peeters, 1986–1995). Toutefois, nous respecterons l'usage orthographique de tous les critiques que nous citerons au cours de l'article.

incarnée. Mais alors se pose un nouveau problème, strictement christologique celui-là: le Verbe en s'incarnant a-t-il, oui ou non, assumé une nouvelle hypostase? Selon la réponse à cette question on confesserait une ou deux hypostases du Christ», et partant une quaternité en Dieu².

Le présent travail vise à comprendre l'origine et les enjeux de l'accusation de la quaternité divine et ce qu'elle implique dans la réflexion sur l'être du Christ. En effet, elle touche à deux points christologiques: d'abord quels outils conceptuels utiliser pour désigner les éléments humain et divin dans le Verbe incarné, puis comment rendre compte du mode d'union de l'homme et de Dieu dans le Christ. Il s'agira de préciser sur ces deux questions d'où vient l'opposition entre les deux adversaires et quels sont les principes christologiques en vertu desquels Grégoire tente de décrire l'être du Christ, maintenant une tension entre unité et distinction de l'humain et du divin.

Les termes et enjeux de l'accusation d'Apolinaire

L'accusation de «quaternité» en Dieu qui est formulée par Apolinaire est toujours présentée ou restituée par Grégoire de Nysse dans la réflexion christologique comme conséquence logique de l'intégrité humaine du Verbe incarné. Pour Apolinaire, en effet, si le Verbe est composé d'une divinité et d'une humanité complètes (τέλειαι),³

² Marcel Richard: «L'introduction du mot "hypostase" dans la théologie de l'incarnation», dans: *Mélanges de science religieuse*. Tome 2, éd. par Eligius Dekkers et alii (Turnhout: Brepols, 1977), (5–32) 6. D'après ce critique, Apolinaire serait le premier à avoir introduit la notion d'hypostase au sujet du Logos incarné.

³ Cf. *Antirrh.* (GNO III/1, 199, 18–20 Müller); Apolinaire de Laodicée, fragm. 81 (Hans Lietzmann: *Apollinaris von Laodicea und seine Schule: Texte und Untersuchungen*. Tome 1 [Tübingen: Mohr, 1904], 224), textuel d'après Ekkehard Mühlenberg: *Apollinaris von Laodicea*. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 23 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969), 70: Καὶ εἰ ἀνθρώπων, φησί, συνήφθη ὁ θεός, τέλειος τελείῳ, δύο ἂν ἦσαν, εἷς μὲν φύσει υἱὸς θεοῦ, εἷς δὲ θεός («Et si Dieu avait été conjoint à un homme, un parfait avec un parfait, ils auraient été deux, l'un étant Fils de Dieu par nature, l'autre, adoptif»). Pour l'analyse détaillée de la controverse sur cette question, qu'il nous soit permis de renvoyer à notre thèse de doctorat: Hélène Grelier: *L'argumentation de Grégoire de Nysse contre Apolinaire de Laodicée: Étude littéraire et doctrinale de l'Antirrheticus adversus Apollinarium et de l'Ad Theophilum adversus apollinaristas*, thèse doctorale inédite, soutenue à l'Université Lyon 2, novembre 2008, 606–624.

comme le revendique Grégoire,⁴ il y a dans le Christ une dualité de personne, qui engendre nécessairement une quaternité en Dieu au lieu d'une Trinité. La conception d'Apolinaire repose sur l'axiome que deux êtres complets ne sauraient s'unir assez intimement pour en constituer un troisième.⁵ Selon lui, la conséquence de ce principe est que, si dans le Christ on joint au Verbe parfait un homme complet, l'union sera factice et extrinsèque, de sorte qu'on est obligé, bon gré mal gré, de parler de « deux Fils »; l'homme Jésus et le Dieu Logos.⁶

C'est dans le *Κατὰ μέρος πίστις* qu'Apolinaire expose le plus clairement la relation logique de la christologie d'après laquelle l'humanité du Verbe incarné est intégrale avec la théologie trinitaire:

Et il est un, véritable, l'incorporel qui s'est manifesté dans la chair [cf. 1Tm 3,16], parfait dans la perfection véritable et divine il n'est pas deux personnes ni deux natures parfaites en elles-mêmes, parce qu'il ne saurait être permis de parler de deux Fils ni d'adorer quatre êtres, Dieu, le Fils de Dieu, le Fils de l'homme et l'Esprit Saint.⁷

Ce passage, très précieux, révèle comment, dans son discours christologique, Apolinaire met sur le même plan que la dualité de personne (δύο πρόσωπα) celle des deux natures (δύο φύσεις) dès lors qu'elles sont parfaites (τέλειαι), celle des deux Fils (δύο υιούς) dans le Verbe incarné et les autres personnes trinitaires. L'auteur fait de la notion de

⁴ *Antirr.* (GNO III/1, 200,7 Müller). Cf. Grégoire de Nazianze, *Epistula* 102 (SC 208, 72 Gallay).

⁵ Une telle conception repose sur le principe aristotélicien selon lequel une substance parfaite ne peut pas être composée de plusieurs substances parfaites, car la perfection d'une substance implique une autosuffisance, une autodétermination (Aristote, *Metaphysica* Z 13 [Aristotelis opera 2, 1039a Bekker]). Or, pour Apolinaire, on ne peut pas envisager dans le Verbe incarné que les éléments humain et divin s'autodéterminent l'un et l'autre, puisqu'il faut la coexistence des deux pour que le Christ s'autodétermine comme sujet autonome.

⁶ Cf. Apolinaire de Laodicée, *Κατὰ μέρος πίστις* 36 (Lietzmann: *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* [voir note 3], 181,9–11): *Καὶ οὐχ ἕτερον μὲν πρόσωπον ὁ θεὸς λόγος, ἕτερον δὲ ἄνθρωπος Ἰησοῦς, ἀλλ' αὐτὸς ὁ προϋπάρχων υἱὸς ἐνωθεὶς σαρκὶ ἐκ Μαρίας κατέστη* (« Et le Dieu Logos n'est pas une personne, tandis que l'homme Jésus en est une autre, mais celui qui existe avant les siècles a été lui-même constitué Fils uni à la chair par Marie »).

⁷ Apolinaire de Laodicée, *Κατὰ μέρος πίστις* 31 (Lietzmann: *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* [voir note 3], 179): *Καὶ ἔστι εἷς ἀληθινὸς ὁ ἄσαρκος ἐν σαρκὶ φανερωθεὶς, τέλειος τῇ ἀληθινῇ καὶ θεῖα τελειότητι· οὐ δύο πρόσωπα οὐ δύο φύσεις τέλειαι καθ' ἑαυτάς· ὅτι μηδὲ θεμιτὸν δύο υἱοὺς λέγειν μηδὲ τέσσαρα προσκυνεῖν, θεὸν καὶ υἱὸν θεοῦ καὶ υἱὸν ἀνθρώπου καὶ πνεῦμα ἅγιον*. Version transmise par Léonce de Byzance. Pour le choix de cette version, cf. Grelier: *L'argumentation de Grégoire de Nysse contre Apolinaire de Laodicée* (voir note 3), 52s.

φύσις un synonyme de πρόσωπον et de υἱός, sans distinction d'emplois trinitaire et christologique. Cet extrait atteste donc qu'Apollinaire utilise le terme πρόσωπον à la fois dans sa réflexion trinitaire pour désigner le Père, le Fils et l'Esprit⁸ et en christologie pour qualifier Jésus comme étant «une personne du Verbe et de la chair» (ἐν πρόσωπον τοῦ λόγου καὶ τῆς σαρκός).⁹ Il a donc le souci de comprendre l'être du Verbe incarné en relation avec les acquis de la doctrine trinitaire qu'il professe, et ce en recherchant la cohérence entre les terminologies trinitaire et christologique. Un tel choix lexical pose alors la question du rapport de la chair (σάρξ) à la divinité du Fils: dans quelle mesure peut-on dire qu'elle est partie intégrante du πρόσωπον du Logos? C'est l'une des raisons qui ont amené les adversaires d'Apollinaire à en déduire que la chair était consubstantielle au Verbe (συνουσιωμένη καὶ σύμφυτος).¹⁰

Dans son *Antirrheticus*, Grégoire fait état une seule fois de l'accusation d'une quaternité divine découlant de la confession de deux Fils (εἶς μὲν φύσει υἱὸς θεοῦ, εἶς δὲ θετός).¹¹ Après avoir exposé sa conception de l'union humano-divine dans le Verbe incarné, sur laquelle nous reviendrons, il conclut:

[...] par conséquent, il n'y a pas de danger que l'énonciation de la Trinité soit étendue à une quaternité, comme le dit Apollinaire.¹²

⁸ Cf. Apollinaire de Laodicée, Κατὰ μέρος πίστις 15.18 (Lietzmann: *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* [voir note 3], 172s.): Apollinaire formule sa doctrine trinitaire à partir de la distinction entre trois personnes (τρία πρόσωπα) et une divinité (μία θεότης).

⁹ Apollinaire de Laodicée, Κατὰ μέρος πίστις 28 (Lietzmann: *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* [voir note 3], 177). Dans la suite du texte, il anathémise ceux qui adorent l'homme né de Marie et le Fils qui procède de Dieu comme étant deux êtres différents (τὸν ἐκ Μαρίας ἄνθρωπον ἕτερον ὄντα παρὰ τὸν ἐκ θεοῦ θεόν). Cf. Bernard Meunier: *La personne et le christianisme ancien* (Paris: Cerf, 2006), 210: «Apollinaire préfère *prosōpon* à *hypostasis*; il en usait volontiers en théologie trinitaire, et c'est peut-être de là qu'il l'adapte à ce nouveau domaine: l'unique *prosōpon* du Verbe uni à la chair serait le *prosōpon* du Fils dans la Trinité».

¹⁰ Cf. *Antirr.* (GNO III/1, 154,27 Müller); Grégoire de Nazianze, *Epistula* 202,12 (SC 208, 92 Gallay).

¹¹ Cf. *Antirr.* (GNO III/1, 199,18–20 Müller). Cf. *Theoph.* (GNO III/1, 120,16–18 Müller) etc. L'attaque d'Apollinaire ne visait pas explicitement la christologie de Grégoire de Nysse, mais plus largement celle des théologiens qui prétendaient que le Christ était à la fois pleinement homme et pleinement Dieu, et qui qualifiaient son humanité et sa divinité de «natures» distinctes; cf. Apollinaire, *Epistula ad Dionysium* 1,2s. (Lietzmann: *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* [voir note 3], 257s.).

¹² *Antirr.* (GNO III/1, 201,25s. Müller): [...] ὥστε κίνδυνός ἐστιν οὐδεὶς εἰς τετράδα ἡμῖν τὸν τῆς τριάδος λόγον πλατύνεσθαι, καθὼς ὁ Ἀπολινάριος λέγει.

D'après la façon dont le grief apolinarien est inséré dans la syntaxe de Grégoire, il s'agit d'une reformulation par celui-ci, contrairement au choix d'édition de F. Müller.¹³ Mais le terme τετράδα devait se trouver dans l'*Apodeixis* d'Apolinaire, que Grégoire réfute, puisqu'il constitue le cœur du reproche dont Grégoire se défend, qu'il fait écho au τέσσαρα du Κατὰ μέρος πίστις, cité plus haut. En outre, le traité *Quod unus sit Christus*, attribué à un disciple apolinariste, formule la même accusation avec le terme τετράδα contre les théologiens qui n'acceptent pas la théorie de l'unique nature du Verbe incarné.¹⁴ C'est encore ce dernier terme qui revient dans les divers écrits de controverse anti-apolinariste comme l'*Epistula ad Epictetum* attribuée à Athanase,¹⁵ les deux traités *De incarnatione contra Apollinarem* du Pseudo-Athanase,¹⁶ qui dénoncent ce grief apolinariste dans des argumentations où ils réfutent pour leur part l'idée de la consubstantialité du corps du Verbe incarné avec sa divinité, qu'ils attribuent à Apolinaire. D'après ces différentes occurrences, il semble donc que l'expression de quaternité en Dieu soit l'écueil doctrinal qu'Apolinaire cherche à éviter dans l'élaboration de sa christologie qui vise à préserver à tout prix l'unité de personne du Verbe préexistant et du Verbe incarné, du Fils Dieu et homme.¹⁷

D'après nos enquêtes, l'argument de la quaternité (τετράς) apparaît en théologie trinitaire avec la polémique contre Marcel d'Ancyre d'une part, dans la quatrième *Oratio adversus Arianos* attribué à Apolinaire par certains critiques,¹⁸ pour attaquer l'idée d'une distinction du Logos

¹³ Cf. *Antirr.* (GNO III/1, 201,25s. Müller). Nous suivons les analyses de Mühlenberg qui rejette l'hypothèse d'un fragment textuel puisqu'il s'agit d'une pensée rapportée par Grégoire (cf. Mühlenberg: *Apollinaris von Laodicea* [voir note 3], 83).

¹⁴ Ps.-Apolinaire, *Quod unus sit Christus* 3 (Lietzmann: *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* [voir note 3], 296,9).

¹⁵ Athanase, *Epistula ad Epictetum* 2.8f. (PG 26, 1053A; 1064B; 1065A [2x]), où est repris le grief formulé par les apolinaristes.

¹⁶ Ps.-Athanase, *De incarnatione contra Apollinarem* I 9 (PG 26, 1109A); II 12 (PG 26, 1113C).

¹⁷ Cf. Apolinaire, fragm. 32.38.42.47.50.54.67 (Lietzmann: *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* [voir note 3], 211–216; 220).

¹⁸ Anton Stegmann: *Die pseudoathanasianische « IVte Rede gegen die Arianer » als « κατὰ ἀρειανῶν λόγος » ein Apollinarisgut* (Rottenburg: Bader, 1917); Reinhard M. Hübner: *Die Schrift des Apollinaris von Laodicea gegen Photin*. Patristische Texte und Studien 30 (Berlin/New York: de Gruyter, 1989), 282; Markus Vinzent: *Pseudo-Athanasius, Contra Arianos IV: Eine Schrift gegen Asterius von Kappadokien, Markell von Ankyra, Eusebius von Cäsarea und Photin von Sirmium*. Supplements to Vigiliae Christianae 36 (Leiden: Brill, 1996).

et du Fils,¹⁹ et en christologie avec la controverse apollinarienne d'autre part contre les partisans des deux natures dans le Christ. Il sera repris ensuite par les monophysites.²⁰ Or la polémique sur les « deux Fils » dans l'*Antirrheticus* nous renseigne sur la façon dont ont été assimilés par Apolinaire deux types de christologie, d'un côté, les formes d'adoptianisme dont les initiateurs seraient, à ses yeux, Photin, Marcel d'Ancyre et Paul de Samosate,²¹ d'un autre côté, la christologie des deux natures.²² L'accusation d'une « quaternité » pourrait donc bien avoir été introduite dans les débats doctrinaux par Apolinaire lui-même; elle apparaîtrait alors comme le dénominateur commun qui permet de condamner en masse tous les théologiens qui ne parlent pas d'une seule nature du Verbe incarné (μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη).²³

¹⁹ Cf. Ps.-Athanasie, *Oratio IV contra Arianos* 21 (PG 26, 500B): ἄλλος ὁ λόγος, ἄλλος ὁ υἱός. McCarthy Spoerl a montré que Marcel d'Ancyre et son disciple Photin de Sirmium sont visés comme étant les initiateurs du modèle de la christologie des deux personnes à laquelle s'oppose Apolinaire dans son *Κατὰ μέρος πίστις* plutôt que les théologiens d'Antioche comme Diodore (Kelley McCarthy Spoerl: « Apollinarian Christology and the Anti-Marcellan Tradition », *Journal of Theological Studies* 43 [1994], [545–568] 563).

²⁰ D'après Geoffrey Lampe: *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1961), 1391; cf. Léonce de Jérusalem (VI^e siècle), *Contra monophysitas* 7 (PG 86/2, 1873C). L'argument de la quaternité est utilisé dans la polémique contre Nestorius: cf. Jean Damascène, *De duabus in Christo voluntatibus* 9,124s. (PTS 22, 195 Kotter); *Adversus Nestorianorum haeresim* 1,12 (PTS 22, 263 Kotter).

²¹ Cf. *Antirrh.* (GNO III/1, 138,12–16 Müller); Apolinaire de Laodicée, *Epistula ad Dionysium* 1,1 (Lietzmann: *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* [voir note 3], 256,19–257,7).

²² Cf. Apolinaire de Laodicée, fragm. 42.81 (Lietzmann: *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* [voir note 3], 214; 224); *Antirrh.* (GNO III/1, 199,18–20 Müller); Apolinaire de Laodicée, fragm. 92 (Lietzmann: *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* [voir note 3], 228,14–19); *Antirrh.* (GNO III/1, 216,10–12 Müller); Apolinaire de Laodicée, *Epistula ad Dionysium* 1,2 (Lietzmann: *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* [voir note 3], 257,7–19).

²³ Apolinaire de Laodicée, *Epistula ad Iovianum* (Lietzmann: *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* [voir note 3], 251,1–3). Pour cette expression, cf. Marie-Odile Boulnois: « L'union de l'âme et du corps comme modèle christologique: de Némésius d'Emèse à la controverse nestorienne », dans: *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, éd. par Véronique Boudon-Millot et Bernard Pouderon (Paris: Beauchesne, 2005), (451–475) 452; Meunier: *La personne et le christianisme ancien* (voir note 9); Grelrier: *L'argumentation de Grégoire de Nysse contre Apolinaire de Laodicée* (voir note 3), 606–643.

Le lexique christologique de Grégoire

L'objet de l'accusation d'Apolinaire n'apparaît pas si évident lorsqu'on le confronte au vocabulaire christologique utilisé par Grégoire dans son *Antirrheticus* pour parler des éléments divin et humain dans le Christ. En effet, Apolinaire reproche à ceux qui défendent l'intégrité humaine du Christ et parlent de deux « natures » de confesser « deux personnes » dans le Christ (δύο πρόσωπα),²⁴ l'un étant Dieu, l'autre étant homme (ἐτέρου μὲν ὄντος θεοῦ, ἐτέρου δὲ τοῦ ἀνθρώπου).²⁵ Or le concept πρόσωπον n'est pas utilisé par Grégoire dans sa polémique contre Apolinaire pour désigner le Verbe incarné ou encore son humanité et sa divinité respectivement, à l'exception du contexte exégétique de Ph 2,7. En effet, conformément à un usage patristique courant, d'après les analyses de M.-J. Rondeau,²⁶ Grégoire emploie l'expression δουλικὸν πρόσωπον comme un équivalent de « forme d'esclave » (μορφὴ δούλου) dans le sens de « personnage » humain que le Christ possède, assume, joue, du fait de l'incarnation.²⁷ On en déduit que Grégoire utilise en christologie la notion de πρόσωπον uniquement pour qualifier l'humanité du Verbe, et jamais sa divinité, et ce dans le cadre strict de l'exégèse de Ph 2,7 au sens de physionomie. Il semble donc réserver πρόσωπον pour sa réflexion trinitaire comme l'atteste un emploi dans l'*Antirrheticus*²⁸ et de nombreux exemples dans ses petits traités trinitaires.²⁹ Grégoire éviterait de réutiliser le lexique de sa théologie trinitaire en christologie, pour traiter la question de l'ontologie du Verbe incarné.

On constate le même phénomène à propos du concept ὑπόστασις: il est un terme-clef dans la théologie trinitaire de Grégoire, comme

²⁴ Cf. *Antirrh.* (GNO III/1, 185,1s. Müller): Ἀλλ' ἡμᾶς φησι δύο πρόσωπα λέγειν, τὸν θεὸν καὶ τὸν παρὰ τοῦ θεοῦ προσληφθέντα ἄνθρωπον (« Mais, dit-il, nous parlons de deux personnes, Dieu et l'homme qui a été assumé par Dieu »).

²⁵ *Antirrh.* (GNO III/1, 231,20 Müller).

²⁶ Marie-Josèphe Rondeau: *Les commentaires patristiques du Psautier*. Tome 2. *Orientalia Christiana analecta* 220 (Rome: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1985), 235–239. Cf. aussi Meunier: *La personne et le christianisme ancien* (voir note 9), 142.

²⁷ *Antirrh.* (GNO III/1, 133,12; 148,29; 173,13 Müller). Cf. *Arium* (GNO III/1, 78,20 Müller).

²⁸ *Antirrh.* (GNO III/1, 220,14 Müller).

²⁹ Cf. *Graec.* (GNO III/1, 19,2 Müller); *Abl.* (GNO III/1, 44,20; 45,2; 48,15; 51,6 Müller).

l'atteste le petit traité *De differentia et essentiae et hypostaseos*,³⁰ si du moins cet opusculé trinitaire a été rédigé par le Nysséen. Au contraire, dans l'*Antirrheticus*, ὑπόστασις est présent dans la réflexion christologique selon deux autres acceptions: d'une part, dans le commentaire de He 1,3, où le Fils est appelé « empreinte de l'hypostase » du Père (χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως), il renvoie à la « nature du Père » (ἡ τοῦ πατρὸς φύσις)³¹ et, d'autre part, il est employé à plusieurs reprises dans le sens général d'« exister » et se trouve alors dans des formules telles que ὑπόστασιν ἔχει (« tenir son existence de [...] »).³² À la différence d'Apolinaire qui revendiquait explicitement que le Verbe incarné constitue une unique hypostase (μία φύσις, μία ὑπόστασις, μία ἐνέργεια, ἐν πρόσωπον, ὅλος θεός, ὅλος ἄνθρωπος ὁ αὐτός),³³ Grégoire, dans son *Antirrheticus*, n'emploie jamais le concept d'hypostase dans un sens technique en christologie.³⁴

³⁰ Grégoire de Nyse, *De differentia et essentiae et hypostaseos* 4–8 = Basile, *Epistula* 38 (CUFr, Lettres 1, 84–92 Courtonne). L'attribution de ce texte est encore l'objet de débats, même s'il est majoritairement attribué à Grégoire de Nyse par la critique. Cf. Reinhard M. Hübner: « Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilios: Zum unterschiedlichen Verständnis der οὐσία bei den kappadokischen Brüdern », dans: *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au Cardinal Daniélou*, éd. par Jacques Fontaine et Charles Kannengiesser (Paris: Beauchesne, 1972), 463–490, hypothèse contestée par Volker H. Drecoll: *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilios von Cäsarea: Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 66 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), 297–331. Johannes Zachhuber, dans un article récent, montre à partir d'analyses lexicales que la lettre a dû être une œuvre inachevée rédigée par Basile, et reprise par Grégoire (Johannes Zachhuber: « Nochmals: Der "38. Brief" des Basilios von Caesarea als Werk des Gregor von Nyssa », *Zeitschrift für Antikes Christentum* 7 [2003], 73–90. Trop nombreuses sont les occurrences d'ὑπόστασις dans les petits traités trinitaires pour en donner le relevé exclusif. Cf. l'étude de Johannes Zachhuber: *The Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*. Supplements to Vigiliae Christianae 46 (Leiden: Brill, 2000), 61–70.

³¹ *Antirrh.* (GNO III/1, 155,20; 157,15.18.20.25 Müller).

³² Cf. *Antirrh.* (GNO III/1, 170,9; 223,17.31 Müller). Pour une étude détaillée de cette notion, en particulier dans l'exégèse doctrinale de Lc 1,35, cf. Grelier: *L'argumentation de Grégoire de Nyse contre Apolinaire de Laodicée* (voir note 3), 355–360.

³³ Apolinaire de Laodicée, *De fide et incarnatione* 6 (Lietzmann: *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* [voir note 3], 199,16s.): « [...] mais lui-même est une nature, une hypostase, une activité, une personne, tout entier Dieu, tout entier homme ».

³⁴ Par conséquent la notion d'hypostase appliquée au Logos incarné superpose deux perspectives, l'une, verticale, en relation avec les autres Personnes trinitaires (elle s'oppose en ce sens à οὐσία), l'autre, horizontale, en relation avec la nature humaine prise dans son universalité (elle s'oppose alors à φύσις, qui désigne ce qui constitue l'humanité comme un ensemble de propriétés communes partagées par tout individu). Selon M. Richard, Grégoire avait « une manière à lui de concevoir l'unité par l'intimité du mélange et la transformation de l'humanité en la divinité qui tendait vers l'unité de nature plutôt que vers l'unité de personne et dont le résultat pouvait difficilement être

Apollinaire fait découler la quaternité en Dieu de la confession de «deux natures» (δύο φύσεις) dans le Christ. Mais bien que constitutive de l'exposé christologique de Grégoire de Nysse, l'expression δύο φύσεις n'apparaît explicitement qu'à deux reprises seulement dans l'*Antirrheticus*.³⁵ Le Cappadocien utilise bien plus volontiers des formules dissymétriques, où la notion φύσις désigne exclusivement la divinité ou l'humanité, en parallèle avec le concept οὐσία par exemple.³⁶ Comme dans la réflexion d'Apollinaire, la dualité est aussi marquée par les couples divinité/humanité, humain/divin, créé/incréé, chair/divinité,³⁷ et très souvent le terme φύσις est employé au datif «par nature», «selon la nature».³⁸

Ces remarques admettent plusieurs hypothèses d'interprétation. D'une part, on peut penser que Grégoire est très prudent dans son argumentation lorsqu'il emploie l'expression φύσις en raison du grief d'Apollinaire et de la théorie de celui-ci: puisqu'il revendique une unicité de nature dans le Verbe incarné et la définit à partir du modèle de l'union de l'âme et du corps, il n'est pas toujours aisé pour Grégoire d'utiliser φύσις pour qualifier distinctement la divinité et l'humanité du Verbe. L'argumentation doit donc procéder par un éclairage mutuel de plusieurs notions qui aident à définir le sens de φύσις appliquée respectivement à l'humanité et à la divinité du Christ. D'autre part, dans un certain nombre de ses écrits doctrinaux, Grégoire semble utiliser φύσις dans un sens proche de celui d'οὐσία selon l'acception aristotélicienne de substance seconde, pour désigner l'indéfini d'une

exprimé par un mot» (Richard: «L'introduction du mot "hypostase" dans la théologie de l'incarnation» [voir note 2], 21). C'est peut-être ce qui explique l'absence de la notion de πρόσωπον pour désigner le Verbe incarné.

³⁵ *Antirr.* (GNO III/1, 196,5; 215,12 Müller).

³⁶ *Antirr.* (GNO III/1, 133,15–18 Müller [φύσις humaine—οὐσία divine]; 161,10 [φύσις humaine—θεότης]; 163,1 [θεός—φύσις ἡμῶν]; 200,7 [φύσις humaine—τὸ θεῖον]; 207,29 [σάρξ—φύσις divine]; 153,2; 214,24; 225,7 [φύσις humaine—θεία δύναμις] etc.). Grégoire reprend à plusieurs reprises l'expression biblique «Puissance du Très Haut» de Lc 1,35 pour qualifier l'élément divin par opposition à l'humanité du Christ, elle-même appelée à plusieurs reprises «pâte» d'après Rm 11,16 (cf. *Antirr.* [GNO III/1, 151,20 Müller]). Dans la réflexion christologique, les éléments humain et divin sont souvent caractérisés à partir des images bibliques. On observe le même phénomène dans la lettre *Ad Theophilum* qui répond spécialement à l'accusation apollinariste de confesser «deux Fils». Cf. *Theoph.* (GNO III/1, 124,18; 126,9.18 Müller).

³⁷ Cf. pour exemple *Antirr.* (GNO III/1, 223,6 Müller).

³⁸ Cf. *Antirr.* (GNO III/1, 133,22; 138,8; 149,1; 151,6; 157,32; 221,15 Müller). Sur ces formules, cf. l'étude de synthèse de Françoise Vinel: «Selon la nature»: les paradoxes d'un concept: *L'apport de Grégoire de Nysse*, thèse soutenue en vue de l'habilitation à diriger des recherches, Université de Strasbourg, juillet 2007, à paraître.

substance, comme une entité universelle partagée par tous les membres d'une même classe, par opposition à l'individualité.³⁹ L'emploi de φύσις par Grégoire invalide donc à lui seul la conception de son adversaire selon lequel la participation à la nature humaine peut varier selon les individus de sorte que le Christ peut être homme sans pourtant être doté d'un intellect humain.⁴⁰ Mais dans l'*Antirrheticus*, Grégoire n'explique pas sur un plan spéculatif comment une φύσις humaine et une οὐσία divine peuvent coexister en formant un unique sujet du Verbe incarné.

On peut poser l'hypothèse que la distinction théorique entre le concept de « personne » et celui de « nature », qui a été définie au Ve siècle par les conciles de Ephèse et de Chalcédoine, n'est pas encore fixée avec fermeté à l'époque où Grégoire rédige sa réfutation d'Apolinaire, ce qui expliquerait qu'il n'emploie pas systématiquement l'expression de « deux » natures à propos du Verbe incarné. Cependant, sur ce point, un indice chronologique apporte un éclairage. En effet, Grégoire de Nazianze, dans ses lettres à Clédonius, revendique très clairement l'expression de « deux natures » en christologie.⁴¹ Or ces lettres, datées de 382 par P. Galloway,⁴² ont été rédigées à la même période, sinon plus tôt, que l'*Antirrheticus*.⁴³ Un tel rapprochement montre que l'expression δύο φύσεις était un outil conceptuel déjà utilisé en christologie dans l'environnement de Grégoire de Nysse, ce qu'atteste encore l'*Epistula ad Dionysium* 1 d'Apolinaire qui condamne les théologiens qui utilisent cette expression.⁴⁴ Par conséquent, le choix du Nysséen de ne

³⁹ Cf. Zachhuber: *The Human Nature in Gregory of Nyssa* (voir note 30), 73s. Nous renvoyons à ses analyses pour les nuances de sens de ces deux termes selon les contextes, ainsi que leurs fondements philosophiques.

⁴⁰ Zachhuber: *The Human Nature in Gregory of Nyssa* (voir note 30), 96.

⁴¹ Grégoire de Nazianze, *Epistula* 101,18s. (SC 208, 44 Galloway). La formule δύο φύσεις ne se trouve pas dans les deux traités du Ps.-Athanase, *De incarnatione contra Apollinarem*, rédigés avant les années 380; cf. l'étude la plus récente sur cette question, Henry Chadwick: « Les deux traités contre Apollinaire attribués à Athanase », dans: Ἀλεξανδρίνα. *Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie: Mélanges offerts au P. Claude Mondésert*, éd. par l'Institut des Sources Chrétiennes (Paris: Cerf, 1987), 250.

⁴² Paul Galloway: « Introduction », dans: *Grégoire de Nazianze, Lettres théologiques*, introduction, texte critique, traduction et notes par Paul Galloway. Sources Chrétiennes 208 (Paris: Cerf, 1974), (11–32) 26.

⁴³ Il est très difficile d'établir avec certitude une datation précise de cette réfutation, sinon de proposer la période de 382/383–387 (cf. Grelrier: *L'argumentation de Grégoire de Nysse contre Apollinaire de Laodicée* [voir note 3], 69–76).

⁴⁴ Apollinaire, *Epistula ad Dionysium* 1,2 (Lietzmann: *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* [voir note 3], 257,10). Voisin date cette lettre de 368–370 (Guillaume Voi-

pas utiliser de façon systématique la formule christologique de « deux natures » dans son discours contre Apolinaire n'est pas dû au fait que vers les années 385, les outils terminologiques nécessaires pour affirmer la coexistence des deux natures, humaine et divine, dans le Verbe incarné n'existaient pas.

À notre avis, l'enjeu pour Grégoire n'est pas de répondre à Apolinaire sur le strict plan de la terminologie et de fixer par un concept le statut de l'humanité et de la divinité du Fils, mais il veut montrer comment l'intégrité de l'humanité dans le Christ, c'est-à-dire le fait qu'il ait été homme à la ressemblance de tous les hommes à l'exception du péché et de sa naissance virginale,⁴⁵ n'empêche pas de penser l'identité du Logos préexistant et de l'homme Jésus et que l'intégrité est même nécessaire pour la rédemption de l'humanité.⁴⁶ Pour Grégoire, dans le cadre de la controverse contre Apolinaire, il s'agit d'expliquer l'union humano-divine à partir de la finalité de l'incarnation. C'est donc le paradoxe de l'union humano-divine qui devient le sujet de son argumentation. Par ce biais il répond à l'accusation de quaternité formulée par Apolinaire.

La tension christologique entre unité et dualité

Nous avons vu comment l'attaque d'une quaternité divine mettait en cause le lexique christologique utilisé pour désigner l'humanité et la divinité du Verbe incarné, et comment il n'y avait pas de systématisme dans la terminologie utilisée par Grégoire, mais une souplesse relative, bien que la christologie des deux natures soit sous-jacente.

Mais la question du lexique employé pour caractériser le divin et l'humain dans le Christ met aussi en jeu la modalité de leur union: si Apolinaire déduit de la coexistence des deux natures une quaternité en Dieu, c'est que, selon lui, le contenu de la notion de nature (φύσις) exclut la possibilité d'une union véritable de deux natures, puisqu'une φύσις constitue une union vitale, un être vivant accompli qui se meut lui-même (ζῶον ἐντελές, αὐτοκίνητον).⁴⁷ Grégoire lui rétorque que

sin: *L'apollinarisme: Étude historique, littéraire et dogmatique sur le début des controverses christologiques* [Louvain: van Linthout, 1901], 198).

⁴⁵ *Antirrh.* (GNO III/1, 160,9–11 Müller).

⁴⁶ Cf. Grégoire de Nazianze, *Epistula* 101,32 (SC 208, 50 Gallay).

⁴⁷ Apolinaire de Laodicée, fragm. 107 rattaché à l'*Apodeixis* (Lietzmann: *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* [voir note 3], 232).

l'unité personnelle du Verbe incarné, malgré la coexistence de ses deux natures, est possible si on l'explique non pas au niveau de sa modalité, qui échappe nécessairement,⁴⁸ mais en fonction de sa finalité. C'est là une caractéristique de la méthode théologique de l'*Antirrheticus*, nous semble-t-il: la modalité de l'union est systématiquement expliquée par le mouvement de l'incarnation en fonction de sa visée sotériologique. Par conséquent, la théorie de l'union humano-divine ne peut être conçue sans la transformation de la nature humaine en Dieu, après la résurrection du Christ, comme en témoigne le fait que ces développements sont toujours liés à une exégèse des versets néotestamentaires sur la Passion-résurrection tels Ph 2,6–11, Ac 2,36.⁴⁹ En raison de la transformation de l'humanité du Christ, il ne reste plus qu'une seule nature après le moment de la résurrection. Ainsi n'y a-t-il pas de dualité de Fils (ἡ τῶν υἱῶν δυάς) dans le Verbe incarné puis exalté.⁵⁰

L'idée de l'union transformante de l'humain par le divin concernant le Verbe incarné, dans un contexte « post-résurrectionem », est l'argument de prédilection exploité par Grégoire pour contrer l'accusation des « deux Fils » et de la « quaternité » théologique. À trois reprises dans ses écrits doctrinaux, il compare la nature humaine à la goutte de vinaigre mêlée à l'océan. Par cette analogie, l'auteur veut montrer comment la divinité du Verbe ne reste pas juxtaposée à son humanité pendant l'incarnation, mais s'y mêle dans une union si intime qu'elle la transforme en elle-même tout en l'élevant après la résurrection.⁵¹ Grégoire donne encore à se représenter l'union transformante

⁴⁸ Cf. *Or. cat.* 11 (GNO III/4, 39,13–16 Mühlenberg).

⁴⁹ Cf. *Theoph.* (GNO III/1, 126,3–11; 127,11–128,15 Müller); *Antirr.* (GNO III/1, 221,13–223,10 Müller).

⁵⁰ Cf. *Theoph.* (GNO III/1, 126,17–127,10 Müller): « Ainsi pourrait-on supposer logiquement une dualité de Fils (ἡ τῶν υἱῶν δυάς), si dans la divinité indicible du Fils était reconnue une nature d'un autre genre avec des caractéristiques particulières (ἐτερογενής τις φύσις ἰδιόζουσι σημείοις ἐπεγινώσκετο), de sorte qu'existeraient conjointement la faiblesse, la petitesse, la corruptibilité, l'éphémère et la puissance, la grandeur, l'incorruptibilité, l'éternité. Mais puisque tous les attributs qui sont considérés globalement dans l'élément mortel ont été transformés dans les propriétés de la divinité (ἐν τοῖς τῆς θεότητος ἰδιώμασι μεταποιηθέντων), si bien que pour chacun [d'entre eux] on ne peut plus percevoir de distinction [...], comment pourrait-on diviser l'un en une double acception (διαίροῖτο τὸ ἐν εἰς δυϊκὴν σημασίαν), alors qu'on ne fait aucune distinction numérique (μηδεμίᾳς διαφορᾶς τὸν ἀριθμὸν μεριζούσης)? »; Cf. aussi *Antirr.* (GNO III/1, 201,16–20 Müller); *Eun.* III 3,69 (GNO II, 133,4–20 Jaeger). Pour une analyse détaillée de ces trois passages, cf. Grelier: *L'argumentation de Grégoire de Nyse contre Apollinaire de Laodicée* (voir note 3), 650–670.

⁵¹ Cf. *Antirr.* (GNO III/1, 201,6–24 Müller). Traduction dans Grelier: *L'argumentation de Grégoire de Nyse contre Apollinaire de Laodicée* (voir note 3), 650–670. Nous

du divin dans l'humain en recourant à d'autres images bibliques; celle de la brebis perdue (Lc 15,4-7),⁵² celle de la pâte sanctifiée par les prémices (Rm 11,16),⁵³ celle de la lumière dans la caverne, enfin celle du remède pour la maladie.⁵⁴

En décrivant sans cesse le mouvement de transformation de la nature humaine propre au Christ et universelle, Grégoire développe son discours sur l'union humano-divine en réaction à la façon dont Apolinaire la conçoit, selon une logique récurrente, dynamique et sotériologique: un va-et-vient constant entre ce qu'il en est pour la personne du Christ stricto sensu et ce que cela signifie pour l'humanité prise dans son universalité.

En contrepoint de ces images, l'auteur donne aussi à plusieurs reprises une explication au niveau physique du phénomène de la résurrection pour montrer comment la divinité est intimement unie à chaque élément du composé humain pendant l'incarnation, et qu'en raison de son caractère non composé, elle a la vertu de rassembler le corps et l'âme après la mort.⁵⁵ De tels développements ont pour effet de déplacer le champ de réflexion de l'union humano-divine, conçue non plus comme la coexistence de deux substances, l'une adjointe à l'autre, selon ce que semble le dénoncer Apolinaire dans la théorie des deux natures, mais comme une infusion du divin dans chaque composante de la nature humaine. Mais là encore, dans ces mouvements argumentatifs, Grégoire explique la modalité de l'union par l'efficacité et l'action de la divinité sur la nature humaine universelle, comme en atteste l'image du roseau, fendu en deux par le péché, Adam étant symbolisé par une extrémité, et le Christ, second Adam, par l'autre extrémité, dont les

y reprenons les acquis des études antérieures de Jean Pépin: «Stilla aquae modica multo infusa vino, ferrum ignitum, luce perfusus aer»: L'origine de trois comparaisons familières à la théologie mystique médiévale», *Divinitas* 11 (1967), 331-375. Jean-René Bouchet, dans son article «À propos d'une image christologique de Grégoire de Nysse», *Revue thomiste* 67 (1967), 584-588, apporte un complément d'information par rapport à l'étude de Jean Pépin en démontrant l'origine médicale de l'image, le vinaigre mêlé à l'eau de mer étant un remède mentionné par Hippocrate.

⁵² *Antirrh.* (GNO III/1, 152,1-153,4 Müller).

⁵³ *Antirrh.* (GNO III/1, 151,14-20 Müller).

⁵⁴ *Antirrh.* (GNO III/1, 171,11-24 Müller).

⁵⁵ *Antirrh.* (GNO III/1, 152,1-153,4; 154,11-13 [dans une argumentation où il s'agit de montrer que la chair n'est pas consubstantielle à Dieu]; 224,14-24; 225,28-226,26 Müller [dans une argumentation où Grégoire veut prouver que la divinité ne meurt pas tout en agissant sur la mort]). Pour une étude détaillée de chacun de ces passages, de leurs enjeux polémiques et théologiques, nous renvoyons à Grelier: *L'argumentation de Grégoire de Nysse contre Apolinaire de Laodicée* (voir note 3), 751-776.

deux morceaux sont réassemblés par la résurrection. Par cette comparaison, Grégoire récapitule sa conception de la résurrection comme point culminant de l'œuvre salvatrice du Christ qui rassemble ce que la mort a séparé depuis la chute d'Adam.⁵⁶

À la différence d'Apolinaire qui conçoit une union sans confusion de Dieu et de l'homme dans le Logos incarné sur le modèle anthropologique de l'âme et du corps, Grégoire comprend l'union dans la dynamique salvatrice de la résurrection. La conception d'une divinisation de la nature humaine se déploie ainsi chez lui selon la structure narrative de l'incarnation.⁵⁷ Mais ce qu'il semble laisser sous silence dans l'*Antirrheticus*, c'est la modalité de l'union humano-divine pendant le temps de l'incarnation. Dans sa réflexion sur les épisodes de l'Économie, Grégoire insiste plus, selon un principe méthodologique récurrent, sur la distinction entre ce qui se rapporte à l'humanité du Christ et ce qui touche à sa divinité, comme ses contemporains.⁵⁸ C'est peut-être là qu'il faut trouver l'origine de l'accusation de confesser «deux Fils» brandie par Apolinaire contre ces théologiens qui n'explicitent pas clairement comment l'homme et Dieu coexistent selon une unité de sujet, puisqu'ils ont d'abord le souci de distinguer dans l'analyse des faits de l'incarnation ce qui est à mettre sur le compte de chaque nature, bien que le mot φύσις ne soit pas toujours employé.

En somme, à l'échelle globale de l'*Antirrheticus*, Grégoire construit son argumentation à partir d'une alternance où l'accent est mis tantôt sur l'unité des deux natures contre une dualité de sujet reprochée par Apolinaire, tantôt sur leur distinction, contre une union fusionnelle, attribuée à ce dernier, où l'humanité du Verbe incarné est réduite, puisque sans voûς. Grégoire développe sa position doctrinale non pas de façon systématique et homogène, mais selon des inflexions théo-

⁵⁶ Cf. *Antirr.* (GNO III/1, 226,6–26 Müller).

⁵⁷ Cf. Brian E. Daley: «“Heavenly Man” and “Eternal Christ”: Apollinarius and Gregory of Nyssa on the Personal Identity of the Savior», *Journal of Early Christian Studies* 10 (2002), (469–488) 480. En fait, Apolinaire comprend aussi l'unité du Christ en fonction des étapes chronologiques de la vie du Verbe incarné. En témoigne l'ordre d'exposition des fragments de l'*Apodeixis* par Grégoire dans l'*Antirrheticus adversus Apollinarium*. Les grandes étapes de l'incarnation sont analysées successivement: l'origine céleste au début, l'épisode de la Passion et de la mort à la fin. Mais la structure narrative de l'incarnation n'est pas liée à la question de l'unité du Christ de la même manière.

⁵⁸ Cf. *Deit. fil.* (GNO X/2, 127,20–128,7 Rhein); Grégoire de Nazianze, *Oratio* 29,19 = *Oratio theologica* 3,19 (SC 250, 216–218 Gallay); Athanase, *Oratio III contra Arianos* 41.43.56 (Athanasius Werke 1/1/3, 352s.; 354s.; 367s. Metzler/Savvidis).

logiques différentes, qui pourraient paraître contradictoires si on les examine en dehors de leur contexte, mais qui dépendent en réalité des attaques d'Apolinaire, ou des accusations de Grégoire portées contre celui-là. Il faut donc prendre en compte la globalité de la démonstration du Cappadocien pour comprendre sa réflexion, toujours articulée autour d'une tension structurelle entre unité et distinction de l'humanité et de la divinité dans le Verbe incarné. Nous sommes là en présence, à notre avis, d'une caractéristique méthodologique du genre de la réfutation linéaire: une inflexion théologique donnée s'explique d'abord par le contenu de l'extrait réfuté.

Conclusion

Finalement, l'accusation par Apolinaire d'une quaternité en Dieu et les réponses qu'elle suscite dans les développements christologiques de Grégoire soulèvent le problème des ambiguïtés terminologiques des débats christologiques aux IV^e et V^e siècles, qui découlent de la méthode même des théologiens. En effet, les uns conçoivent l'être du Christ à partir de l'unité formée par la divinité et l'humanité, allant parfois jusqu'à revendiquer la consubstantialité de celles-ci, les autres, au contraire, réfléchissent sur l'être du Christ à partir de la distinction de l'humain et du divin, distinction interprétée par leurs adversaires comme une séparation en deux personnes, Jésus et le Verbe.

L'attaque de quaternité divine qui se trouve dans les écrits d'Apolinaire contre la christologie des deux natures dans le Verbe incarné, assimilée au type des christologies adoptianistes, nous introduit au cœur du phénomène de polémique théologique et montre comment se forme une stigmatisation doctrinale: un aspect de la théologie de l'adversaire est sélectionné, il est développé jusqu'à ses conséquences absurdes, puis assimilé à une hérésie antérieure. En effet, au terme de ce bref parcours, on mesure l'écart entre la façon dont Grégoire soutient l'union de deux natures complètes (τέλειαι) en un seul sujet et la manière dont Apolinaire l'interprète, comme impliquant l'existence de deux personnes.

Nos enquêtes sur l'origine et la portée de l'accusation de quaternité en Dieu font ressortir un aspect essentiel de la polémique de Grégoire contre Apolinaire. Elle montre deux modes d'approche de l'union humano-divine. Apolinaire aborde toujours cette dernière avec le souci constant de l'unité de personne du Verbe (Verbe préexistant—

Verbe incarné), alors que Grégoire ne cherche pas à démontrer avant tout l'unité de personne, mais à exploiter le paradoxe d'un Dieu qui se fait pleinement homme pour transformer la nature humaine en sa divinité. Il ne vise pas à résoudre d'un point de vue ontologique le paradoxe d'un Dieu fait homme, mais conçoit la question de l'unité du Christ selon une approche seulement sotériologique, qui engage une réflexion sur le mouvement dynamique de l'incarnation.

Ainsi Grégoire ne parle-t-il jamais de l'humanité du Christ sans sa transformation en Dieu, sans l'efficacité de l'intervention divine durant les grandes étapes de l'incarnation. Les exposés sur la transformation opérée par la résurrection, par le biais d'images, par une explication au niveau physique de la résurrection sont les procédés argumentatifs privilégiés pour réfuter l'accusation d'une dualité de personne dans le Christ, d'une quaternité en Dieu et montrer qu'on ne peut aborder la question de l'union humano-divine indépendamment de sa visée sotériologique.

GREGORY OF NYSSA'S REFUTATION OF THE
PRE-ENSOULMENT OF GOD THE WORD IN HIS
ANTIRRHETICUS ADVERSUS APOLLINARIUM

GEORGIOS LEKKAS

In his *Antirrheticus adversus Apollinarium* Gregory of Nyssa vigorously attacked a certain understanding of the only begotten Son, which seems to reflect more the opinions of Apollinarius' disciples than their teacher's own.¹ According to this understanding, the only begotten Son of God is an "enfleshed intellect" (νοῦς ἑνσαρκος),² "connatural to the flesh and incapable of being separated from it" (ὁ συμφυῆς τῆς σαρκὸς καὶ ἀχώριστος),³ and as such he not only precedes all of creation ("[he] existed before all creation" [πρὸ πάσης κτίσεως ἦν])⁴ but has also created all things visible and invisible, including man.⁵ More precisely, according to this view, the Only-begotten Son assumed, before the creation of the world, an ensouled body similar to that of man who would be created at a later stage in the creation of the world, with the difference that the "co-eternal" "body of the Word" totally lacks a human intellect,⁶ because, we are told, this body is essentially united with God himself.⁷ In depriving pre-incarnate Christ of the intellectual function of his human soul, this non-orthodox conception wished to remove from him the "capacity for free choice" (προαιρετική

¹ Chrysostomos Savvatos: *Corpus Apollinarianum. A Contribution to Research on the Origin and Development of Apollinarianism* (Athens: Athos Editions, 2006), 104–120 (in Greek). See Chrysostomos Savvatos: *The Christology of Apollinarius of Laodicea and the Origin of Apollinarianism* (Athens, 2006), 112–122 (in Greek).

² Cf. *Antirrh.* (GNO III/1, 186,23 Müller).

³ *Antirrh.* (GNO III/1, 187,6 Müller). See also *Antirrh.* (GNO III/1, 187,2–6.15f.; 154,26f. Müller).

⁴ *Antirrh.* (GNO III/1, 151,2 Müller).

⁵ *Antirrh.* (GNO III/1, 172,1f. Müller).

⁶ *Antirrh.* (GNO III/1, 165,23–28; 183,23–26; 186,1–5; 193,7–10 Müller).

⁷ *Antirrh.* (GNO III/1, 144,11–14 Müller).

δύναμις),⁸ which is the essential characteristic of the human intellect,⁹ for the true source of evil was understood to lie in this free choice.¹⁰

This approach upheld the notion of the pre-eternal assumption of imperfect man on the part of the only begotten God in order that the incarnate Son should have one single nature or, to use the terminology of the *Antirrheticus*, should be “heavenly” (ἐπουράνιον αὐτὸν εἶναι)¹¹ and not merely a “receptacle of the heavenly God” (δοχεῖον γενέσθαι τοῦ ἐπουρανίου θεοῦ).¹² Accordingly, the similarity between two “natures” as regards their perfection, necessarily precludes the possibility of their uniting to form a new nature. More precisely, while the intention of this approach was, always according to Gregory’s testimony, to demonstrate the unity of the pre-incarnate Word, this was conceived in terms of synthesis, or, more accurately, as the assimilation by the perfect God of irrational man.¹³ Basically, this unorthodox theory holds that a necessary precondition of the ontological reciprocity between God and man for the constitution of the pre-incarnate Word is the at least partial diminution of man’s capacities in his coming together with the higher divine nature.¹⁴

For Gregory this refusal to accept that the incarnate Word possesses two natures¹⁵ leads to this type of enfleshed God that is neither God nor man.¹⁶ For him, the resulting “man-god” (ἄνθρωπόθεος)¹⁷ constitutes one “essence” or “nature”¹⁸ which differs from that both of God and of man in being two thirds man (body and animal soul) and one third God.¹⁹ What is in question is the Christian equivalent of the ancient Greek demigod or, better still, centaur. Indeed, in this approach Christ is one person and not two because he is constituted of one nature and not two.²⁰ The fact that Gregory denied the pos-

⁸ *Antirrh.* (GNO III/1, 141,9 Müller).

⁹ *Antirrh.* (GNO III/1, 198,2–5.22–25; 141,3–10 Müller).

¹⁰ *Antirrh.* (GNO III/1, 197,6–15 Müller).

¹¹ *Antirrh.* (GNO III/1, 214,1f. Müller).

¹² *Antirrh.* (GNO III/1, 214,3 Müller).

¹³ *Antirrh.* (GNO III/1, 194,3–6.19–24 Müller).

¹⁴ *Antirrh.* (GNO III/1, 217,6–8 Müller).

¹⁵ *Antirrh.* (GNO III/1, 215,17–21 Müller).

¹⁶ *Antirrh.* (GNO III/1, 169,18–21 Müller).

¹⁷ *Antirrh.* (GNO III/1, 215,25 Müller).

¹⁸ Bernard Pottier: *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse: Étude systématique du “Contre Eunome” avec traduction inédite des extraits d’Eunome*. Série “Ouvrages” 12 (Namur: Culture et Vérité, 1994), 106.

¹⁹ *Antirrh.* (GNO III/1, 186,18–21 Müller).

²⁰ *Antirrh.* (GNO III/1, 231,18–25 Müller).

sibility that a third nature could exist, different from the created and the uncreated and formed out of a mixture of the two²¹—the fact, that is, that he so vehemently opposed this non-orthodox view of the only begotten as “heavenly man” (ἄνθρωπον οὐράνιον)²²—was not just in order to preserve the co-equality between the Father and the Son, which was openly called into question by this distinction between the incorporeal God and the incarnate Son, but also to preserve human nature, which in this theory of the “heavenly man” was in danger of being engulfed by the higher divine nature. More precisely, Gregory contended that the two different natures, created and uncreated, cannot unite to form a new third nature,²³ on the Platonic grounds that the composition of a single nature out of two pre-existing natures presupposes an ontological similarity between the natures being united,²⁴ a presupposition which of course does not apply in the case of the incarnation of the Word of God. According to the Bishop of Nyssa, the incarnate Word contained both natures whole and entire, since the patristic understanding was that man should experience the paradisaical state of his “new life” while remaining himself, not that he should be assimilated by the higher divine essence.

Since for the Apollinarianism which Gregory is countering the Word of God is the “carnal God” (or “enfleshed intellect”) “before the ages”,²⁵ it follows that he cannot have been incarnated for the first time in the womb of the virgin, and that in passing through her he simply manifested himself as he had been since before the creation of the world and of man.²⁶ That is to say, Christ as the “heavenly man” (ἐπουράνιος ἄνθρωπος)²⁷ seems to exist prior²⁸ to his historical incarnation and as such descends from heaven²⁹ into the womb of the “earthy” Mary. This view borrows Paul’s distinction between “heavenly” and “earthy” which in 1Cor 15,47–53 has moral implications, but which here is employed ontologically, in order to differentiate the

²¹ *Maced.* (GNO III/1, 104,8–15 Müller). See Mariette Canévet: *Grégoire de Nyssa et l’herméneutique biblique: Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu* (Paris: Études Augustiniennes, 1983), 249–251.

²² *Antirrh.* (GNO III/1, 191,17 Müller).

²³ *Antirrh.* (GNO III/1, 195,27–196,5 Müller).

²⁴ *Antirrh.* (GNO III/1, 194,24f. Müller).

²⁵ *Antirrh.* (GNO III/1, 166,13f.26 Müller).

²⁶ *Antirrh.* (GNO III/1, 166,22–28; 148,1–4; 196,5–9 Müller).

²⁷ *Antirrh.* (GNO III/1, 191,8f.; 213,14 Müller).

²⁸ *Antirrh.* (GNO III/1, 147,20–22 Müller).

²⁹ *Antirrh.* (GNO III/1, 182,26f.; 218,1–4 Müller).

“heavenly man” that Christ is conceived to be from the rest of “earthly” humanity.³⁰ In reality, the pre-eternally incarnate Word functions in this approach as an ontological bridge between the incorporeal God on the one hand and man on the other, in the context of a Plotinian type of ontological emanation which proceeds downwards from God the Father to his only begotten Son as “enfleshed God”, and from him to man, an ontology in which the lower is created out of the essence of the creator above it and as a necessary consequence of it.³¹

The theme of the pre-existence of the incarnate Word had already been broached in the work of Origen, where he discusses the question of Christ’s soul.³² For Origen, the soul of Christ comes into the category of intelligible beings which were not subject to the Fall. From the moment of its creation it gave itself absolutely to God the Word, received him wholly into itself and became one “spirit” with him.³³ In other words, this soul became wholly the image of God the Word, by becoming an exemplar and realizing its potential to be “in the image”, a potential to progress that had been freely bestowed on it at the moment of its creation. According to this view, the incarnation of the Logos began before the fall of man and independently of it, from the moment when this soul, or rather this “intellect,” gave itself freely to God the Word, better and more perfectly than any other rational created entity.³⁴ In maintaining, however, that the soul of Christ, even before its historical incarnation, achieved what all pre-lapsarian souls could have achieved³⁵ (since they were all made “in the image”) and are all called upon to achieve even in the fallen world, i.e. to become Christ,³⁶ the Alexandrian thinker was of necessity led to relativise the incarnation, or rather the pre-ensoulment, of the Word of God. Thus, although Origen declares that Jesus Christ is superior to the apostles and the prophets,³⁷ he has difficulty in demonstrating how this superiority is attained, given that all souls, including that of Jesus Christ,

³⁰ *Antirr.* (GNO III/1, 213,21–25 Müller).

³¹ Georgios Lekkas: “Le concept positif de la nécessité et la production des êtres chez Plotin,” *Les études philosophiques* 71 (2004), 553–561.

³² See Georgios Lekkas: *Liberté et progrès chez Origène*. Monothéismes et philosophie (Turnhout: Brepols, 2001), 147–150.

³³ Origen, *De principiis* II 6,3 (GCS 22, 142,5–9 Koetschau).

³⁴ Origen, *De principiis* II 6,4 (GCS 22, 143,24–144,2 Koetschau).

³⁵ Origen, *De principiis* II 6,5 (GCS 22, 144,21–27 Koetschau).

³⁶ Origen, *De principiis* IV 4,4 (GCS 22, 355,2–6 Koetschau).

³⁷ Origen, *De principiis* II 6,6 (GCS 22, 145,28–146,3 Koetschau); IV 4,4 (GCS 22, 354,6–8 Koetschau).

share the same capacity for deification. In our view, Origen's attempt to explain the question of the pre-ensoulment of the Logos in terms of the teaching on the creation of intelligible beings in the image of God the Word is deficient on two counts: it relativises both Christ's pre-historical ensoulment and his historical incarnation, and it presents him as a deified man rather than as God. Of course, to be fair to Origen, we must acknowledge that according to him, even though the initiative of the pre-ensoulment of the Logos comes from his soul, the latter only becomes a fully "active" image of God the Word on being assumed by him.³⁸ In this manner the soul, without ceasing to be free, becomes immutable by virtue of its communion with God the Word, whose essence henceforth rests within it.³⁹

The most important difference between the views expressed by Origen and the Apollinarianist approach that Gregory attacks in the *Antirrheticus* on the pre-existing human form of God the Word does not, of course, lie in that the first implies his pre-ensoulment and the latter his pre-incarnation; for the Alexandrian, although he maintains that it is the incorporeal soul and not the body which is formed to receive into itself the incorporeal God,⁴⁰ states on the other hand that the Trinity alone is wholly incorporeal.⁴¹ Thus, it would appear that he considered it more probable that every intelligible created being, including the pre-existing soul of Christ, is associated with a bodily form. The principal difference between these two positions regarding the pre-existing human form of God the Word is the treatment of the problem of free will. More precisely, the Apollinarianist view, in teaching that at the preincarnation of the Logos, God did not assume man possessed of free will but only the flesh without free will,⁴² seems to correct Origen's teaching, according to which the pre-ensoulment of the Logos was chiefly an initiative on the part of the free soul which attached itself to him. Most likely, according to this Apollinarianist

³⁸ Origen, *Philocalia* 25,2 (SC 226, 218,17–23 Junod).

³⁹ Origen, *De principiis* II 6,6 (GCS 22, 145,20–24 Koetschau); IV 4,4 (GCS 22, 354,13–18 Koetschau).

⁴⁰ Origen, *De principiis* II 6,3 (GCS 22, 142,14–143,2 Koetschau).

⁴¹ Origen, *De principiis* II 2,2 (GCS 22, 112,15–21 Koetschau); IV 3,15 (GCS 22, 347,16–22 Koetschau); IV 4,8 (GCS 22, 360,12–17 Koetschau). See also the notes in: *Origène, Traité des principes*. Tome 2 (livres I et II), commentaire et fragments par Henri Crouzel et Manlio Simonetti. Sources Chrétiennes 253 (Paris: Cerf, 1978), 105 note 4 and 141 note 9.

⁴² *Antirr.* (GNO III/1, 207,6–14 Müller).

view the “intellect” which possesses free will is a result of the Fall and thus was not needed by the “enfleshed God.” This conception must have imagined this “heavenly” God to be the perfect creation of an ultra-perfect (= incorporeal) creator prior even to the creation of man and to his fall. In this way, the pre-incarnate Word is deprived of human free will in an attempt to present him as a perfect nature intermediate between the ultra-perfect incorporeal Father and imperfect corporeal fallen man. In representing the human body as an indivisible part of an ontological stage intermediate between God and man, what is achieved is the ontological upgrading of the status of man and his body, but at a considerable price: the sacrifice of the Word of God himself, who is deprived of the divinity of his Father⁴³ in that he is presented as the first and most perfect of that Father’s creations,⁴⁴ and also the sacrifice of the intellective part of the human soul and its freedom, in that it is implied that this part of the soul was a dispensable consequence of the Fall. That is, whereas in Origen’s anthropology, evil was located in the body⁴⁵ and the lower soul, leading to the dualism in Origen’s work between rational soul and irrational body,⁴⁶ in this Apollinarianist anthropology the source of evil is located in the intellective part of the soul and more particularly in its very freedom that had been truncated by the Fall.⁴⁷ In short, we would say that whereas Origen insisted on the importance of free will (αὐτεξούσιον), in the context of his more general teaching on being “in the image” (κατ’ εἰκόνα), in order to safeguard man’s unassimilable otherness in his union with God, the Apollinarianist position by contrast sacrificed man’s free will in order to create an intermediate ontological stage between God and man.

In this way, Gregory of Nyssa chose on the one hand to align himself with Origen in seeing free will as an essential and inalienable attri-

⁴³ *Antirrh.* (GNO III/1, 189,10–19; 200,15–20 Müller).

⁴⁴ *Antirrh.* (GNO III/1, 170,26–171,4 Müller).

⁴⁵ For Origen, the “exceptionality” of Christ’s body in relation to the bodies of other human beings lies in the absence from it of irrational desires, which would constitute greater or lesser obstacles to the rationality of his soul. See Origen, *Contra Celsum* I 33 (SVigChr 54, 34,31–35,2 Marcovich).

⁴⁶ Lekkas: *Liberté et progrès chez Origène* (see note 32), 222–228.

⁴⁷ Johannes Zachhuber: *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*. Supplements to Vigiliae Christianae 46 (Leiden: Brill, 2000), 135.

bute of man,⁴⁸ which allowed him to posit the simultaneous existence of two radically different natures, divine and human, in the composition of the incarnate Logos, and on the other hand to deny any form of pre-existence to the Logos, whether Origen's pre-ensoulment⁴⁹ or Apollinarius' pre-incarnation,⁵⁰ while insisting on the purely historical nature of the divine incarnation. More precisely, in contrast to the Apollinarianist view that Gregory attacks, according to which Christ both before and after his historical incarnation remains the "enfleshed God",⁵¹ Gregory maintained that the only begotten Son of God, insofar as he is "God's anointed",⁵² always remains "Christ," but that he was man only during the time of the divine οἰκονομία.⁵³ Consequently, according to Gregory there is no incarnation of the Word apart from his historical incarnation through his birth of the virgin Mary,⁵⁴ in refutation of the Apollinarianist statement that humanity comprises an essential dimension of the only begotten Son, and in a bid to restore the Son's co-equality with the Father.⁵⁵ Nevertheless, in spite of the temporary nature of the divine incarnation, God's only begotten Son during the time of the divine οἰκονομία assumed, according to Gregory of Nyssa, man in his entirety, both body and soul, including the latter's intellectual part⁵⁶ which is the seat of free will.⁵⁷ Thus, for Gregory of Nyssa, the historical Christ is both truly God and truly man, a manifestation of the triadic God in a complete man⁵⁸ who was

⁴⁸ Jérôme Gaïth: *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*. Études de philosophie médiévale 43 (Paris: Vrin, 1953), 79–81. See also Zachhuber: *Human Nature in Gregory of Nyssa* (see note 47), 170 and Giulio Maspero: *Trinity and Man: Gregory of Nyssa's Ad Ablabium*. Supplements to Vigiliae Christianae 86 (Leiden: Brill, 2007), 122.

⁴⁹ Zachhuber: *Human Nature in Gregory of Nyssa* (see note 47), 165.

⁵⁰ Savvatos: *The Christology of Apollinarius of Laodicea* (see note 1), 76.86.

⁵¹ *Antirr.* (GNO III/1, 183,11–13 Müller): Ὁ πάντοτε καὶ πρὸ τῆς κατὰ ἄνθρωπον οἰκονομίας καὶ μετὰ τοῦτο τὸν σάρκινον ἑαυτοῦ θεὸν περιφέρων τῷ λόγῳ.

⁵² *Antirr.* (GNO III/1, 221,2–4 Müller): Ὁ δὲ μηδέποτε ἄχριστος, ἀεὶ πάντως Χριστός· ὅτι τοίνυν ὁ χρίων ἐστὶν ὁ πατήρ, τὸ δὲ χρίσμα τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐστὶ.

⁵³ *Antirr.* (GNO III/1, 222,25–27 Müller): Ἀλλὰ πάντοτε μὲν ὁ Χριστός καὶ πρὸ τῆς οἰκονομίας καὶ μετὰ τοῦτο· ἄνθρωπος δὲ οὔτε πρὸ τούτου οὔτε μετὰ ταῦτα, ἀλλ' ἐν μόνῳ τῷ τῆς οἰκονομίας καιρῷ.

⁵⁴ *Antirr.* (GNO III/1, 202,2–4 Müller).

⁵⁵ *Antirr.* (GNO III/1, 159,6–9; 158,7f. Müller).

⁵⁶ *Antirr.* (GNO III/1, 173,21–29; 177,18–22; 195,11–14 Müller). See also Zachhuber: *Human Nature in Gregory of Nyssa* (see note 47), 224.

⁵⁷ *Antirr.* (GNO III/1, 164,28 Müller).

⁵⁸ *Antirr.* (GNO III/1, 139,23–140,2; 182,2–5 Müller).

formed in the virgin's womb.⁵⁹ Needless to say, the temporary nature of the divine incarnation necessitated an over-emphasis in Gregory on the divinity of the incarnate Logos as opposed to his humanity,⁶⁰ an emphasis which must be understood in the context of the strategic choice on the part of the bishop of Nyssa to deny as strenuously as possible the mortality of the only begotten.⁶¹

In contrast to the view that upholds the diminution of man in order to establish this "man-god," Gregory maintains that the whole man was assumed at the time of the historical incarnation of God the Word as a condition of his re-creation.⁶² More precisely, in Gregory's view, God desired to become man in the historical person of Jesus in order to heal human evil⁶³ and raise up human nature.⁶⁴ Thus, the purpose of the divine incarnation was not the assumption of man by God, but to render man incorruptible⁶⁵ through the transformation of his attributes,⁶⁶ a transformation which he would be unable to achieve on his own.⁶⁷ However, in maintaining that the initiative of the divine incarnation lay with God and had the aim of saving mankind, Gregory differs not only from the Apollinarianist view as presented in the *Antirrheticus* but also from Origen. To sum up, in Origen the divine incarnation is pre-historical and voluntary, being the initiative of the pre-existing soul of the Logos in which God concurs; in the Apollinarianist approach that Gregory attacks it is pre-historical and involuntary, and is intended to create an intermediate ontological stage between God and man; while in Gregory of Nyssa it is historical and voluntary, the sole aim being to render man perfect.⁶⁸

⁵⁹ *Simpl.* (GNO III/1, 63,8–11 Müller).

⁶⁰ *Antirrh.* (GNO III/1, 156,14–18 Müller). See also *Theoph.* (GNO III/1, 126,17–127,10 Müller).

⁶¹ *Antirrh.* (GNO III/1, 136,18–22 Müller).

⁶² *Antirrh.* (GNO III/1, 146,2–5; 223,30–224,5 Müller).

⁶³ *Antirrh.* (GNO III/1, 133,5–9 Müller).

⁶⁴ *Antirrh.* (GNO III/1, 221,21–29 Müller).

⁶⁵ *Antirrh.* (GNO III/1, 223,6–10 Müller).

⁶⁶ *Antirrh.* (GNO III/1, 161,19–24; 170,7–11; 201,19–24 Müller). See further Potier: *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse* (see note 18), 241–243.

⁶⁷ *Antirrh.* (GNO III/1, 217,12–14 Müller). See Hans U. von Balthasar: *Présence et pensée: Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* (Paris: Beauchesne, 1988), 106.

⁶⁸ *Perf.* (GNO VIII/1, 213,20–214,6 Jaeger).

III.4 Reception

IN SEARCH OF THE LATIN TRANSLATOR OF GREGORY OF NYSSA'S *LETTER TO THE MONK PHILIP*

ANNA M. SILVAS

In my book, *Gregory of Nyssa, The Letters*,¹ I was concerned to search for letters of Gregory's authorship beyond the thirty appearing in the two critical editions.² Among the six or seven new letters, the one that most fascinated me was the so-called *Epistula ad Philippum monachum* (*Letter to the Monk Philip*).³ The existence of this otherwise lost letter was long known from three surviving Greek fragments: the title, the Incipit, and a short theological passage preserved by the outstanding 6th century defender of Chalcedon, Leontius of Jerusalem,⁴ and by John Damascene in the 8th century.⁵

The recovery of the full text of this letter was a marvel of gradual collaborative research over two centuries. It began with the father of modern Syriac studies, Joseph Assemani, when he discovered a manuscript (Codex Paris, Bibliothèque Nationale Syr. 203) of the *Expositio fidei* by John Maron,⁶ in which he translated into Syriac a large portion of this letter, stating that its author was Gregory of Nyssa. In the early 20th century Gustave Bardy brought this Syriac version of the letter to renewed scholarly attention.⁷

¹ *Gregory of Nyssa, The Letters*, introduction, translation and commentary by Anna M. Silvas. Supplements to Vigiliae Christianae 83 (Leiden: Brill, 2007).

² *Grégoire de Nysse, Lettres*, introduction, texte critique, traduction, notes et index par Pierre Maraval. Sources Chrétiennes 363 (Paris: Cerf, 1990); *Gregorii Nysseni Epistulae*, edidit Georgius Pasquali. Gregorii Nysseni Opera VIII/2, editio altera (Leiden: Brill, 1959).

³ For an English translation of the letter along with commentarial notes cf. Silvas (ed.): *Gregory of Nyssa, The Letters* (see note 1), 229–232 and the introduction on pp. 225–228.

⁴ Leontius Hierosolymitanus, *Contra monophysitas* (PG 86/2, 1828B).

⁵ Iohannes Damascenus, *Contra Iacobitas* (PG 94, 1496C). Gollandi included Damascene's version among Gregory's works at *Patrologia Graeca* 46, col. 1112C.

⁶ He was a Greek literate and Syriac speaking monk of *Beit Maroun* in Apamea. The local church having been cut off from contact with Constantinople by the Islamic conquest, in c. 686 he was elected the first Maronite patriarch of Antioch († 707).

⁷ Gustave Bardy: "Saint Grégoire de Nysse, Ep. ad Philippum," *Recherches de Science Religieuse* 11 (1921), 220–222. He republished a French translation by M. Nau of the Syriac translation. Nau's translation seems to be rather free. There is

Alerted to the existence of this letter, Giovanni Mercati searched inventories of libraries for other possible traces. He found a Latin translation of the whole letter in a 16th century manuscript, which he then sourced in a 9th century manuscript (Laurenzio di San Marco 584).⁸ Mercati published his discovery and study of this manuscript as but one part of a long essay.⁹ In his edition of the letter,¹⁰ he carefully parallels the Greek fragments wherever available with the full Latin text. The Latin translator both begins and ends the works by identifying the author as Gregory of Nyssa, brother of Basil the Great.

The context of the letter is this: A monk, Philip, probably the superior of a monastery, has written to Gregory seeking an authoritative restatement of Christological doctrine. A certain gentleman, Seleucus, has been baiting the community with what he thinks are sophisticated arguments proving the inferiority and the creatureliness of the Logos in relation to God, the Son to the Father. He is in short a hyper-Arian, a Eunomian. Gregory, who of course had vast experience in dealing with Eunomianism, writes a brief but pithy answer to Seleucus's arguments. This result is intense Christology, every word carrying maximum weight. There is no padding in this letter whatever.

It is obvious why loyalists of the Council of Chalcedon wished to advance the authority of so great a Church father against contemporary Monophysite doctrinaires. Gregory's Christology belongs more or less to the Antiochian Word-Man tradition, anti-Apollinarian in instinct, which emphasized that at the incarnation of the Divine Logos, Christ was certainly an entire man with all human faculties. It tended not to give an entirely satisfactory account of the unity in Christ. Neverthe-

one glaring error: "substances" as a synonym of "persons." If the opportunity offers, I intend to examine the one Syriac manuscript in which John Maron's translation appears.

⁸ It came into the possession of the library of the famous Dominican friary of S. Marco in 1437.

⁹ Giovanni Mercati: "Di alcuni manoscritti Ottoboniani non conosciuti," in: *Codici latini Pio Grimani e di altra biblioteca ignota del secolo XVI esistenti nell'Ottoboniana e i codici greci Pio di Modena*. Studi e Testi 75 (Vatican: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1938), (169–202) 191–196.

¹⁰ Mercati: "Di alcuni manoscritti Ottoboniani non conosciuti" (see note 9), 194f. A recent edition of the Syrian text is: Jean Maron: *Exposé de la foi et autres opuscules*, ed. and transl. by Michel Breydy. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 497 = *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Syri* 209 (Leuven: Peeters, 1988), 62,15–21; 82,6–85,4 [Syrian text] and *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 498 = *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Subsidia* 210 (Leuven: Peeters, 1988), 25,4–9; 41,14–42,32 [French translation].

less, Gregory happily used the Alexandrian term θεοτόκος of the Virgin Mary in his *Epistula* 3, which if anything says that the pre-existent divine Logos and the man Jesus are the same subject. The Christology of this letter approaches in practise what John Meyendorff has called “Cyrillian Chalcedonianism”,¹¹ through its sense of the unity of subject in Christ.

In asking who the Latin translator might be, the character of his translation must first be examined. This translator is critically aware that he is dealing with terms fraught with dogmatic significance and that he must not misrepresent them. Hence he translates his Greek source very scrupulously, on only one obvious occasion resorting to amplification, when he transcribes the original Greek term and then glosses it with a synonym: CΥΝΑΛΙΦΗΝ *id est* [...] *commixtionem*.¹² He transliterates one important Greek term συνουσιότης that has no easy Latin correlate,¹³ given the by now conventional use of *consubstantialis* to translate ὁμοούσιος.¹⁴ It is virtually certain that he renders ὑπόστασις very exactly as *subsistentia*,¹⁵ whereas he reserves *persona* for its precise Greek equivalent, πρόσωπον.¹⁶ He renders ἐπίστακτον exactly as *subintroducunt*.¹⁷

He goes so far as to replicate conjunctions, prepositions and “colouring” particles, and even patterns of word order, as is proved in a word for word comparison of the surviving Greek fragment and his translation. There can be given the following examples.

1. In the Incipit, the verb is placed exactly as it is in the Greek version, between the genitive noun and its noun on which it depends: γέννημά ἐστι ψυχῆς = *genimen est animae*.¹⁸ A similar pattern occurs when a participle interposes between an adjective and the noun it qualifies. Thus: δύο ὑπάρχων φύσεις = *duae existens naturae*.¹⁹

¹¹ John Meyendorff: *Byzantine Theology* (London: Mowbrays, 1974), 34f.

¹² *Epist.* 32 (*ad Philippum monachum*) (StT 75, 195,27 Mercati).

¹³ *Epist.* 32 (StT 75, 195,24 Mercati).

¹⁴ *Epist.* 32 (StT 75, 195,22f.45 Mercati).

¹⁵ *Epist.* 32 (StT 75, 195,26 Mercati).

¹⁶ *Epist.* 32 (StT 75, 195,27 Mercati).

¹⁷ *Epist.* 32 (StT 75, 195,51 Mercati).

¹⁸ *Epist.* 32 (StT 75, 194,4 Mercati).

¹⁹ *Epist.* 32 (StT 75, 195,52f. Mercati).

This same pattern occurs in the Latin only text: *Arriana languens infirmitate*.²⁰

2. Μὲν [...] δέ is replicated exactly by *quidem* [...] *autem*.²¹ Other verbatim renderings are: *ad* for πρός,²² *de* for περί,²³ *igitur* for τοίνυν,²⁴ *vere* for ἀληθῶς.²⁵
3. In the parallel texts, *enim* as the equivalent of γάρ, is positioned in the Latin exactly where the γάρ is in the Greek sentence.²⁶ There are several instances, but especially in the stylistically unusual occurrence at the very end of a sentence: ἐπέισακτον γάρ = *subintroduc-tum est enim*.²⁷

Finally, a noteworthy stylistic feature of the translator is his ready use of relative clauses in Latin in order to render a Greek adjective with definite article. This is due of course to an important difference between the languages: the lack of the definite article in Latin. Thus:

1. Τὰ δὲ ἑτεροούσια = *quae autem consubstantialia non sunt*.²⁸
2. Ἀρρήτῳ καὶ ἀφράστῳ ἐνώσει = *ineffabili et quae dici non potest* (that which cannot be spoken) *unitate*,²⁹ and very shortly. The case here is of two synonyms in quick succession.
3. Τὸ ἀσύγχυτον = *id quod inconfusibile est*.³⁰

To sum up then, the Latin translator renders the Greek letter into Latin very carefully, indeed with technical precision, so that anyone not literate in Greek could afford place full confidence in its testamentary reliability.

Where would one find a Latin translator with such a brief for exactitude in both Greek and Latin and with such theological scrupulosity before the 9th century? Both the linguistic expertise and the

²⁰ *Epist.* 32 (StT 75, 195,10 Mercati).

²¹ *Epist.* 32 (StT 75, 195,45f. Mercati).

²² *Epist.* 32 (StT 75, 194,2 Mercati).

²³ *Epist.* 32 (StT 75, 194,3 Mercati).

²⁴ *Epist.* 32 (StT 75, 195,51f. Mercati).

²⁵ *Epist.* 32 (StT 75, 195,53 Mercati).

²⁶ See especially *Epist.* 32 (StT 75, 195,50–52 Mercati). Cf. *Epist.* 32 (StT 75, 195,47 Mercati).

²⁷ *Epist.* 32 (StT 75, 195,51f. Mercati).

²⁸ *Epist.* 32 (StT 75, 195,46 Mercati).

²⁹ *Epist.* 32 (StT 75, 195,47f. Mercati).

³⁰ *Epist.* 32 (StT 75, 195,49f. Mercati).

ecclesiastical career of Dionysius Exiguus (465–550) are highly suggestive.³¹ Dionysius, erudite in both Latin and Greek, came from the western shores of the Black Sea, the Dobrudja region of modern Romania. He joined a monastery of Latin-speaking “Scythian” monks in Constantinople,³² whose concern at the current confusion in Church affairs over Christological doctrine prompted them to make enquiries at Rome. In this context, we surmise, Dionysius came to the notice of Pope Gelasius who invited him to Rome in 496 to serve the papal chancery with his bi-lingual expertise. At that time the churches of Rome and Constantinople were in schism over imperial and patriarchal appeasement of the Monophysites, the so-called “Acacian” schism. Dionysius worked as a mediator between the Greek speaking and Latin speaking churches. Among other tasks, he remedied misunderstandings arising from earlier bad Latin translations. So he contributed to ending the schism which formally took place on 28 March 519, under Pope Hormisdas of Rome and the new Chalcedonian emperor of Constantinople, Justin I. Thus in the first two decades of the 6th century Dionysius worked in an atmosphere of Christological crisis between Chalcedonians on the one hand and imperial attempts to eviscerate the doctrine of Chalcedon in favour of Monophysites on the other. Such a situation would be enough to invite a keen interest in the doctrinal contents of this letter.³³

Not only that, but Dionysius was well acquainted with Gregory of Nyssa. He translated Gregory’s *De hominis opificio* (*On the Making of Man*).³⁴ He prefaced it with his own *Epistula ad Eugippium*

³¹ On Dionysius, see Clarence Gallagher: *Church Law and Church Order in Rome and Byzantium* (Aldershot: Ashgate Publishing, 2002), 1–18.

³² On the Scythian monks in Constantinople, see Gallagher: *Church Law and Church Order in Rome and Byzantium* (see note 31), 4f.; Nicolae Dura: “Denys Exiguus (465–550): Précisions et correctives concernant sa vie et son œuvre,” in: *Atti del Congresso Internazionale Incontro fra Canonici d’Oriente e d’Occidente / Proceedings of the International Congress The Meeting of Eastern and Western Canons*, ed. by Raffaele Coppola (Bari: Cacucci Editore, 1995), 86–100, and Henry Chadwick: *Boethius: the consolations of music, logic, theology, and philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1981), 185–190.

³³ To complicate matters, Theodoric, King of the Ostrogoths and ruler of Italy, was an Arian, and by the 520s morbidly sensitive to these signs of religious accord between Rome and Constantinople.

³⁴ The Greek text is edited in *Patrologia Graeca* 44, cols. 123–256; the Latin translation can be found in *Patrologia Latina* 67, cols. 345–408. As yet, no new edition of the Greek has appeared in the GNO-series. Likewise, no new edition of Dionysius’s translation has appeared to supersede the 1638 edition republished by Migne. I am

presbyterum, in which he says that he found it quite hard going in places, due to the sophistication of Gregory's philosophical discourse. Most importantly, he discusses his own approach as a translator:

Therefore, vying with the eloquence [*eloquentiam*] of so great a doctor, I have striven to follow his literary style [*disertitudinem*], though it may be too much for my unequal ability to match it. I have at any rate, in view of my mediocrity, preserved the original character [*fidem*] of his sentences, knowing that nothing is preferable to the truth. And because there are, as I have said, certain passages which might be rightly taken exception to, let no reader suppose that in these passages my consent is to be implied. For I have discharged the office of a translator; I have not undertaken the judgment of a censor.³⁵

This declaration, together with Cassiodorus's testimony to his great facility in both languages which we cannot rehearse here,³⁶ affirm that Dionysius was probably the supreme bilinguist in 6th century Italy, and that his intention as a translator was to maintain as far as possible a formal correspondence between the source and the receptor languages, particularly in technical documentation.

One can gain an independent idea of Dionysius as a Latin translator of Gregory of Nyssa, by studying the *De hominis opificio*, of which the subject matter of chapters 5, 6, 16 and 29 offers the most promising material.

A few general observations may be permitted here. Yes, Dionysius does reveal himself a very careful translator, with consummate mastery of both languages. It is noteworthy that he stays especially close to his text in highly technical passages, very often relaying the exact sequence of conjunctions, particles and other words. Yet he does not

indebted to Pauline Allen and the Centre for Early Christian Studies, ACU National Brisbane, for access to the *Patrologia Graeca* and *Patrologia Latina* volumes.

³⁵ Dionysius Exiguus, *Epistula ad Eugippium presbyterum* (PL 67, 345D–346C): *Igitur eloquentiam tanti doctoris aemulatus, enisus sum quidem disertitudinem eius, licet assequi nimis impari facultate nequiverim. Fidem tamen sententiarum eius pro mea mediocritate servavi, sciens veritate nihil esse praestantius. Et quia sunt, ut dixi, aliqua quae possunt merito reprehendi, nullus lector in his meum putet obligatum esse consensum; quia officio translatoris explicui, non censoris iudicio comprobavi.*

³⁶ Cassiodorus, *Institutiones* I 23,2 (*Cassiodori senatoris Institutiones*, ed. by Roger A.B. Mynors [Oxford: Clarendon Press, 1937], 62) begins his description of Dionysius with *Generat etiam hodieque catholica ecclesia viros illustres probabilium dogmatum decore fulgentes. fuit enim nostris temporibus Dionisius monachus, Scythia natione sed moribus omnino Romanus, in utraque lingua valde doctissimus* ("Even today the Catholic Church brings forth illustrious men resplendent for the excellence of their trustworthy doctrines. In our own times there was Dionysius the monk, a Scythian by birth, but entirely Roman in his ways, and most erudite in both languages.").

always translate verbatim, but occasionally changes what seems to be the nuance of a word, or abbreviates very slightly, or renders Gregory's prolixity more succinct. This is an intriguing trait to find in a translator: a preference for concision in the receptor language, rather than amplification.

The following examples of style and terminology may be compared with the *Epistula ad Philippum monachum*.

In chapter 5, the following terms used in Christological discourse are translated exactly: *impassibilitas* stands for ἀπάθεια, *beatitudo* for μακαριότης,³⁷ and *persona* translates πρόσωπον, not ὑπόστασις.³⁸ These terms are found used consistently throughout the discourse, i.e. Dionysius maintains the same Latin word to relay the same Greek original, at least for significant terms. He often constructs his Latin words in the same way as are the Greek words, as in this chapter he uses *sublinere* for ὑπογράφειν. Where Gregory in philosophical mode uses the abstract "divinity," he does not personalize this as "God," but preserves it abstract as in the Greek.

In chapter 6 τὸ φαινόμενον is rendered as *quae videnda sunt* ("things which can be seen").³⁹ Dionysius habitually renders abstract nominal expressions expressed in Greek with a definite article as Latin relative clauses. Another example, and there are many in this chapter, is τὸ λεγόμενον = *quae dicuntur* ("things which are said"). This is also a feature of the *Epistula ad Philippum monachum*.

I dredged chapter 29, looking, if possible for a case where Dionysius uses *subsistentia*, to verify that it conveys ὑπόστασις.⁴⁰ But for that a discourse of technical Christology is needed. While this treatise on anthropology skirts near the necessary discourse in parts, it does not go far enough to afford us comparisons.

There is in *Patrologia Latina* 67 (columns 11–18) a Latin translation of the *Epistula Synodica S. Cyrilli et Concilii Alexandrini*, that is, *The Third letter of Cyril to Nestorius*, written by Cyril at the end of 430.⁴¹

³⁷ *Op. hom.* 5 (Gregorii Nysseni quae supersunt omnia [...], edidit George H. Forbes [Burntisland: Pitsligo Press, 1855], 128,25 [Greek] and 129,23 [Latin translation]).

³⁸ *Op. hom.* 5 (Gregorii Nysseni quae supersunt omnia [...], edidit George H. Forbes [Burntisland: Pitsligo Press, 1855], 130,11 and 131,10).

³⁹ *Op. hom.* 6,1 (Gregorii Nysseni quae supersunt omnia [...], edidit George H. Forbes [Burntisland: Pitsligo Press, 1855], 132,2 and 133,1f.).

⁴⁰ *Op. hom.* 29 (Gregorii Nysseni quae supersunt omnia [...], edidit George H. Forbes [Burntisland: Pitsligo Press, 1855], 277–283).

⁴¹ This letter is included by *Decrees of the Ecumenical Councils*. Vol. 1: Nicaea I to Lateran V, ed. by Norman P. Tanner (London: Sheed & Ward and Georgetown

This is indeed a fertile field for looking up the use of *subsistentia* and *persona* etc. We find in the fourth anathema exactly these terms translating ὑπόστασις and πρόσωπον. But though this translation was once attributed to Dionysius, is now assigned to Marius Mercator, who died before the Council of Chalcedon, and whose Christological concerns were directed against Eutychianism and Nestorianism. This is almost the opposite concern of those who invoked the authority of the *Epistula ad Philippum monachum*, Chalcedonians who were themselves accused of Nestorianism by Monophysites. Hence Marius Mercator is a very unlike candidate as its Latin translator.

In conclusion then, Dionysius's great skill in both Greek and Latin, and his careful approach to translation are wholly compatible with those of the translator of the *Epistula ad Philippum monachum*. His magisterial translation of Gregory of Nyssa's *De hominis opificio* proves his interest in Gregory's works and his competence in dealing with this Greek father's high intellectual culture. Specially persuasive is the historical context in which Dionysius worked: the atmosphere of Christological tension between Chalcedonian Rome and Monophysitizing Constantinople in the first two decades of the 6th century. Later this letter was used in Greek circles as a patristic "locus classicus" against Monophysites. Moreover Dionysius had a personal sense of vocation to convey accurately to the Latin-speaking church important Church documents in Greek, and he had access to documents whether through the Roman chancery, the Scythian monks in Constantinople or the resources of Greek texts in southern Italy. All these considerations do not prove the identity of Dionysius as that translator, but they certainly build up a body of probabilities that point to that conclusion.

Permit me to close with this rider. As I investigated Dionysius's bibliography, he seems to be a figure remarkably under-researched. His works have not been edited since about the 17th century. And think of his accomplishments! He was the man who invented the Christian Era, the most successful chronological system in history, now in use throughout the world. In connection with his studies in the dating of

University Press, 1990), 50–61. Tanner's text and translation leaves out the introduction and begins with *Sequentes itaque per omnia* (PL 67, 13B). On the original letter itself, see Johannes Quasten: *Patrology*. Vol. 3: The Golden Age of Greek Patristic Literature: From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon (Utrecht: Spectrum, 1963), 134.

Easter, he had to research Astronomy and Mathematics, and wrote a text-book on Mathematics in which he used the concept of “naught” or zero, long before any Arabic mathematician. He was, under Pope Hormisdas, the founder of the Canon Law tradition of the Western Church, the example of which stimulated in turn the first systematic collection of Greek canon law by John Scholasticus. This remarkable bilingual Scythian monk in service of the Church of Rome, Dionysius Exiguus, is a deserving subject of study by a new generation of scholars.

OLD GEORGIAN TRANSLATIONS OF GREGORY OF NYSSA'S WORKS

TINA DOLIDZE/EKVTIME (TAMAZ) KOCHLAMAZASHVILI

“Great Father,” “Stronghold of Orthodoxy,” “River of the Paradise,” “Tree of Life for the believers,” “Inculcator of the Truth,” “Splendid Preacher of repentance”—this is an incomplete list of the epithets that Old Georgian intellectuals, on the trail of Byzantines, used to attribute to Gregory of Nyssa. Along with these elevated appraisals, numerous translations of Gregory of Nyssa’s works are preserved in a multitude of manuscripts, as well as quotations from his works. Chants and narratives included in the Georgian liturgical books attest to the great reputation Gregory of Nyssa had among educated men in Georgia. The Georgian manuscript tradition identifies more than 30 works under the name of Gregory of Nyssa, both authentic and pseudo-epigraphic.

The Georgian reader has been acquainted with the works of Gregory of Nyssa since the earliest period of medieval Georgian literature. Following the periods into which the Georgian literature of the Middle Ages is divided as well as the typological classification of translation, the Georgian versions of his works can be organised into three periods: (1.) before the 80s of the 10th century, (2.) from the 80s of the 10th century until the second half of the 11th century, and (3.) from the second half of the 11th century up until the 20s of the 12th century.

During the first period there were produced three anonymous translations of Gregory’s works:

a) *On the creation of man which he wrote to his brother Petrus bishop of Sebasteia*, which actually is a translation of *De hominis opificio*. This oldest Georgian translation of a Gregory work is dated to the 8th–9th centuries.¹

¹ It has been published twice, first on the basis of the 10th century Shatberdi collection and 12th–13th century Jerusalem manuscript (Codex Jerusalem, Greek Patriarchal Library Georgian 44) together with the oldest translation of Basil’s *In Hexaemeron* (see *The Oldest redactions of Basil of Caesarea’s “On Six Days” and Gregory of Nyssa’s*

b) Of the same period is the earliest Georgian translation of the homily *On the Nativity of Our Lord Jesus Christ and on St. Stephen* (corresponds to Gregory's *In sanctum Stephanum I*).² Only a fragment of this homily exists today in the oldest Georgian polycephalon.³

c) The homily on Epiphany *In illud: Hic est Filius meus dilectus* (Matt 3:17; 17:5; Luke 9:35) was rendered also before the 10th century. The closing part of this homily repeats verbatim the excerpt from John of Damascus's *Sacra parallela* in which John of Damascus names Gregory of Nyssa as its author.⁴ This work is fully preserved in the Greek version and is ascribed in *Patrologia Graeca* 88 to Gregory of Antioch. The editor of the Georgian translation, Tamaz Kochlamazashvili,⁵ however, regards Gregory of Nyssa as the author of this homily grounding his view on the following arguments: (i) besides the Georgian manuscript tradition the authorship of Gregory of Nyssa is testified by John of Damascus. (ii.) The homily adheres to the highly rhetorical style of writing as a characteristic for Gregory of Nyssa; it is unlikely that such a mediocre writer as Gregory of Antioch would have been the author of this wonderfully composed homily. (iii.) The dilogy delivered on the theme of Epiphany, particularly its second part, bears strongly on allegorical interpretations greatly reminiscent of the Cappadocian allegory. For the same reason the dilogy should not be ascribed to Gregory of Antioch or John Chrysostom, since allegory is

"*On the Constitution of Man*". Text according to the 10th–13th centuries manuscripts, research and vocabulary by Ilia Abuladze [Tbilisi: Metsniereba, 1964] [in Georgian]), later with the other texts of the 10th century Shatberdi collection, when the complete collection was published (*Shatberdi Collection of 10th Century*, ed. by Bakar Gigineishvili and Elguja Giunashvili [Tbilisi: Metsniereba, 1979] [in Georgian]).

² The first part of the title indicates that the commemoration of Stephen (27 December) falls on Christmas period; cf. Nino Melikishvili: *The Homiletic Treatises of Basil of Caesarea, Gregory of Nazianzus, Gregory of Nyssa and John Chrysostom* (Tbilisi: Logos, 2000), 61 note 13 (in Georgian).

³ The fragment is edited by Ilia Abuladze: *Mravaltavi*. Bulletin of the Institute of Language, History and Material Culture 14 (Tbilisi: Institute of Language, History and Material Culture, 1944), 290; second publication in: Ilia Abuladze: *Works*. Vol. 3 (Tbilisi: Metsniereba, 1982), 80.

⁴ The extant fragments of *In illud: Hic est Filius meus dilectus* are edited in PG 46, cols. 1109–1112. It deserves to be mentioned that this fragment is quoted in the Georgian translations of the *Hagia Sophia Synaxarion*, where it is attributed to Gregory of Nyssa and the *Typikon of Sabas' Lavra*, which adduces it anonymously.

⁵ St. Gregory of Nyssa, *Homily on Epiphany*, text and vocabulary by Ekvtime Kochlamazashvili (Tbilisi: St. David the Builder's Church of the Tbilisi State University, 2002) (in Georgian). The text follows two manuscripts of the 12th and 18th centuries.

not the driving force in their works.⁶ (iv.) The first part of the dilogy, ascribed by Georgian manuscripts to John Chrysostom, alludes to the act of tempting the seducer by the Saviour in man's disguise, which is a characteristic of Gregory of Nyssa's atonement theory.⁷

The *In Sanctum Stephanum I* was translated in the late 10th century by the church writer Stephane Sananoisdze.⁸ Shortly afterwards (in the first half of the 11th century) this homily of Gregory was rendered into Georgian anew, this time by George the Athonite.

The greatest part of Gregory of Nyssa's works was translated into Georgian in the 10th–11th centuries—the period when Georgian tradition of translation was at its height. Outstanding in this respect is the contribution of the Iveron, Georgian monastery on Mt. Athos. From the late 10th up to the middle of the 11th century, two great Georgian church fathers, Euthymios and George the Athonites, rendered into Georgian an overwhelming majority of Gregory's works.

Euthymios the Athonite (955–1028) was one of the most prominent figures of the Georgian Church, a founder of the Georgian literary school on Mount Athos, a celebrated translator, theologian and a Canon lawmaker. Although books of the Holy Scripture and vast literature in liturgy, hymnography as well as ascetic, homiletic

⁶ The work bears the name of Gregory of Antioch. The PG-edition (PG 88) ascribes two homilies to him, closely related dilogy on Epiphany. The text in the Georgian sources under the name of Gregory of Nyssa is actually the second homily (edited in PG 88, cols. 1871–1884) of the above mentioned dilogy, the first (edited in PG 88, cols. 1865–1872) being ascribed by Georgian tradition (according to the 11th–12th centuries manuscripts) to John Chrysostom. The study of both homilies reveals one apparent author behind them. The second homily is a continuation and supplement to the first. Particularly the author of the second homily starts alluding to the first in the following way: "Last Sunday I spoke to you about Christ coming to the Baptist to be baptised by him. I told you about the Baptist identifying the Lord in his face and refusing to baptise him in the beginning but later carried out the Saviour's order and executed the dispensation. During this account I stopped at the point where God-father's voice is heard: *This is my beloved son* [...] Hence, I now want to go back to that point [...] Let us listen together to the voice: *This is my beloved son* [...]." (*In illud: Hic est filius meus dilectus* [PG 88, 1871B–C]) This introduction to the homily, therefore, explicitly indicates that it is a second part of the dilogy. Hence, if proved that the second homily belongs to Gregory of Nyssa, then the first homily of Gregory of Antioch would automatically belong to him as well. The first homily with an introduction, prepared by Ekvtime Kochlamazashvili, is forthcoming in: *Studies in Christian Archaeology* 2 (2009).

⁷ Cf. *Or. cat.* (GNO III/4, 57,10–58; 60,8–23; 64,13–66,10 Mühlenberg).

⁸ A church writer and hymnographer who has done translations from Symeon Metaphrastes' *Lives*.

and hagiographic works had been translated into Georgian before Euthymios the Athonite, his work marked a new stage in rendering Greek ecclesiastical literature into Georgian. From *The Life of Euthymios* (described by George the Athonite) we learn that his translational activity was based on a well-thought-out plan: His goal was to convey Greek religious literature to the Georgian reader in a systematic way. Already in the early period, Georgian translations were made mainly from Greek sources, although we also find translations from Armenian, Syriac, and Arabic sources. Since the Athonites's times, nonetheless, the absolute majority of originals were Greek. Euthymios's method of work stands out uniquely in Georgian medieval literature. On the one hand, he completely preserves the sense of the Greek original text, while on the other hand in many passages he uses it as a basis for creating his own improvisations.⁹ This enormously prolific translator has rendered the following part of Gregory's works into Georgian: *Oratio catechetica* (in Georgian manuscripts entitled *Oration on Teaching and Instruction*),¹⁰ *De anima et resurrectione* (in Georgian manuscripts entitled *Investigation on the Soul with his Sister Macrina*),¹¹ *De oratione dominica*,¹² *De vita Moysis*,¹³ *De virginitate*,¹⁴ *De deitate*

⁹ This was achieved through omitting certain passages in the text, sometimes inserting other phrases or entire discussions instead, or amplifications of the existent discussion. The insertions are often taken from other writings of the same Greek author or sometimes from the books of other authors. These textual changes made to the original are of stylistic, rhetoric as well as theological character. It is essential that Euthymios' interpolations were in accordance with theological and rhetorical demands of his epoch (Ketevan Bezarashvili: *Theory and Practice of Rhetoric and Translation* [Tbilisi: Metsniereba, 2004], 20–48 [in Georgian]).

¹⁰ *St. Gregory of Nyssa, Oration on Teaching and Instruction and its Old Georgian Translation*, introduction, text, and Georgian-Greek lexicon by Ekvtime Kochlamazashvili, *Studies in Christian Archaeology* 1 (2008), 7–204 (in Georgian).

¹¹ *St. Gregory of Nyssa, Investigation on the Soul with his Sister Macrina*, ed. by Ekvtime Kochlamazashvili, in: *Calendar of the Georgian Church for 2005: Annual Natlismtsemeli*, ed. by Ekvtime Kochlamazashvili (Tbilisi: Natlismtsemeli, 2004), 166–197 (based on 2 manuscripts; in Georgian).

¹² *St. Gregory of Nyssa, Instruction on Prayer and Interpretation of "Our Father"*, text of the Old Georgian translation with investigation ed. by Ekaterine Kiria (Tbilisi: K. Kekelidze Institute of Manuscripts, 2006 [in Georgian]).

¹³ *St. Gregory of Nyssa, On the Life of Moses*, translated by Euthymios the Athonite, text with investigation and Greek-Georgian lexicon by Tamar Aptsiauri (Diss. Tbilisi 2004, in print [in Georgian]).

¹⁴ Text, its codicological and linguistic survey, and research based on the analysis of translation methods is presented in the doctoral thesis of the high priest George

fili et spiritus sancti (in Georgian manuscripts entitled *Reading for the Holy Trinity*),¹⁵ *In Basilium fratrem*,¹⁶ and his *Vita Macrinae*.¹⁷ He also ascribed the works *Adhortatio ad poenitentiam* and *In principium ieiuniorum* to Gregory which today generally are attributed to Asterios of Amaseia.¹⁸

Another authority of the Iveron religious and cultural centre was George the Athonite (1009–1065). He was a profoundly educated theologian¹⁹ and a successor of Euthymios's ecclesiastical and translational activity. Just like Euthymios, George achieves a combination of accurate rendition of the ideas of the original on the one hand and preservation and utmost use of natural properties of the Georgian language on the other. However, unlike Euthymios he is submissive to the original, mainly following it literally and allowing himself only minor textual changes. He is regarded to be a translator of the following treatises: *De hominis opificio*,²⁰ *Apologia in Hexaemeron*,²¹ *De vita Gregorii*

Zviadadze: *St. Gregory of Nyssa—On the Virginity and Divine Citizenship*, Tbilisi 2004 (Diss. Tbilisi 2004, unpublished [in Georgian]).

¹⁵ *St. Gregory of Nyssa, Reading for the Holy Trinity in which he mentions Abraham*, ed. by Tina Dolidze and Ekvtime Kochlamazashvili (Tbilisi: K. Kekelidze Institute of Manuscripts, 2003 [in Georgian]).

¹⁶ The text edited by Malkhaz Kobiashvili: "The Old Georgian Translation of 'The Praise to Saint and Great Basil told by St. Gregory, Bishop of Nyssa, brother of Saint Basil'", *Studies in Christian Archaeology* 1 (2008), 205–222 (based on 4 manuscripts; in Georgian).

¹⁷ Georgian translation with investigation is presented in Tamar Baakashvili's doctoral thesis: *Translation of Gregory of Nyssa's "Life of St. Macrina"* (Diss. Tbilisi 1990, unpublished [in Georgian]).

¹⁸ These works are edited in PG 40, cols. 351–369 and 370–390.

¹⁹ George the Athonite received education in Constantinople, studying there for 12 years. Originally he served in the Georgian monastery on the Black Mountain near Antioch, thereafter he entered the Iveron monastery on Mt Athos. His translational activity is no less prolific than that of Euthymios the Athonite.

²⁰ *St. Gregory of Nyssa, On the Construction of Man*, translated by George the Athonite, critical text and introduction by Ekvtime Kochlamazashvili, in: *Studies in Christian Archaeology* 2 (forthcoming).

²¹ *St. Gregory of Nyssa and his Work "In Six Days,"* translated by George the Athonite, introduction, text, commentaries and Georgian-Greek lexicon by Edisher Tchelidze, in: *Calendar of the Georgian Church* (Tbilisi: Patriarchate of Georgia, 1989), 194–412.

Thaumaturgi,²² *In canticum canticorum*,²³ *De professione Christiana*²⁴, *De perfectione*,²⁵ *De beatitudinibus*,²⁶ *In diem natalem*,²⁷ *De tridui [...]* *spatio*,²⁸ the third translation of the encomium *In sanctum Stephanum I*, *In Meletium*,²⁹ *De sancto Theodoro*,³⁰ Gregory's *Orationes duo in quadraginta martyres*,³¹ and the encomium *In sanctum Ephrem*,³² which belongs to the dubia.

In the second half of the 10th century and the first half of the 11th there were other writers and translators serving in the Georgian

²² Two Old Georgian translations, that by George the Athonite and Ephrem Mtsire, were firstly published in: *The Georgian Redactions of Gregory of Nyssa's "Life of Gregory Thaumaturgos"*, ed. by Nana Mrevlishvili (Tbilisi: "Katrvelologi" Tbilisi State University, 2001), 33–78.79–133. The critical edition of the aforementioned translations with an introduction by Ekvtime Kochlamazashvili is in print: *Studies in Christian Archaeology 2*.

²³ Text and research of this translation being the doctoral thesis of the late Gulnaz Kiknadze remain unpublished (*Interpretation of the "Song of Songs" of the Holy and Divine Gregory, Bishop of Nyssa*, text and lexicon by Gulnaz Kiknadze [Diss. Tbilisi 1968, unpublished]; in Georgian).

²⁴ *St. Gregory of Nyssa, The Profession of Christianity, Its Power and Name*, ed. by Ekvtime Kochlamazashvili, in: idem (ed.): *Calendar of the Georgian Church for 2005* (see note 11), 286–296 (published according to 4 manuscripts; in Georgian).

²⁵ *St. Gregory of Nyssa, On Perfection*, ed. by Ekvtime Kochlamazashvili, in: idem (ed.): *Calendar of the Georgian Church for 2005* (see note 11), 297–328 (according to 4 manuscripts; in Georgian).

²⁶ *St. Gregory of Nyssa, Commentary on the "Remember us"*, ed. by Ekvtime Kochlamazashvili, in: idem (ed.): *Calendar of the Georgian Church for 2005* (see note 11), 198–285 (according to 3 manuscripts; in Georgian). Instead of *De beatitudines* the Georgian version has a heading "Remember us", since at John Chrysostom's and Basil the Great's Liturgy 9 beatitudes are preceded by the phrase: "Lord, remember us when thou comest into thy kingdom."

²⁷ *St. Gregory of Nyssa, On the Feast of Christ's Birth*, in two Old Georgian translations, texts and lexicon by Ekvtime Kochlamazashvili (Tbilisi: K. Kekelidze Institute of Manuscripts, 2006 [in Georgian]).

²⁸ This treatise is also known as *In Christi resurrectionem (Oratio I)*. The Georgian translation is edited in *St. Gregory of Nyssa, On the Resurrection*, text, introduction and lexicon by Natalia Bukia (Tbilisi: St. David the Builder's Church of the Tbilisi State University, 2002) (based on 2 manuscripts; in Georgian).

²⁹ *Gregory of Nyssa, The Praise to Meletios of Antioch*, ed. by Malkhaz Kobiashvili, *Annals of Old Georgian literature 2* (1985), 92–104 (based on 2 manuscripts; in Georgian); second edition in: Ekvtime Kochlamazashvili (ed.): *Calendar of the Georgian Church for 2005* (see note 11), 356–367.

³⁰ Text is unpublished.

³¹ The homilies begin with the words: *Mart. Ia* (GNO X/1, 137 Lendle): Οἷς ἀνιᾶσθαι τοὺς πολλοὺς στοχάζομαι, τούτοις αὐτὸς ἀγάλλομαι τὴν διάνοιαν. *Mart. Ib* (GNO X/1, 145 Lendle): Χθὲς οἱ μάρτυρες [...]. The detached *In quadraginta martyres. Laudatio altera (Mart. II)* which begins οἱ μὲν ὅπλῃται Ῥωμαίων (GNO X/1, 159 Lendle) is not rendered into Georgian.

³² *St. Gregory of Nyssa, The Praise to our Saint Father Ephrem the Syrian*, ed. by Malkhaz Kobiashvili, in: Ekvtime Kochlamazashvili (ed.): *Calendar of the Georgian Church for 2005* (see note 11), 329–355.

churches and monasteries (we are familiar with the names of about fifteen of them). Translations were carried out in this period both by the Athonite school and other religious-cultural centers. They can be characterised as translations of a dynamic equivalence type, i.e. when a method is applied by which the translation is in full conformity with the specific characteristics of the Georgian language. The second half of the 11th century marked a new stage in the translation activities and is related to two other prominent church figures: Ephrem Mtsire (the Lesser) and Arsen of Iqalto. The former laid the foundation to a new type of translation known as formal equivalence. This was part of hellenophilism fashioned within the Georgian cultural environment of Ephrem's time. It meant striving both to scholarly oriented Byzantine Christianity and to the pagan Greek wisdom, i.e. "outer philosophy" that became popular first in Macedonian and than in Komnenian Byzantium. For hellenophile Georgian writers sharing the Byzantine erudition also implied absorbing the linguistic capacities of the Greek language. Therefore, in their translations along with conveying the exact contents of the original, they strived to adopt the precise linguistic structure of the texts.³³ Consequently, this kind of attachment to Greek, its grammar and literary forms, which were incompatible with the structure of Georgian language, affected the translations making them artificial in diction and sometimes even obscure in meaning.

Ephrem Mtsire († 1103), was presumably educated in Antioch.³⁴ In 1091 he became the head of the Castana Monastery on the Black Mountain (Antioch) which at that time was an important centre of Byzantine-Georgian religious and cultural interaction. He was not only a very prolific theologian and translator, but also a premier philologist who introduced the new theoretical principles of translation into Georgian literature. He supplied his translated works with a critical and scientific apparatus (notes on theological, linguistic, and lexicological aspects as well as on issues concerning literary criticism).³⁵

³³ Georgian monks had to deal not only with intellectual problems, but to face also quite unfavourable towards them atmosphere of some Greek monastic settings. Although having no sufficient information of Georgian literacy and education they used to accuse Georgians in inaccurate translations of the Greek texts not representing exactly the meaning of the originals.

³⁴ As Bezarashvili attests, the widely accepted idea that Ephrem was educated in Constantinople is not verified by sources (Bezarashvili: *Theory and Practice of Rhetoric and Translation* [see note 9], 100–105).

³⁵ Especially noteworthy among Ephrem's translations are: John of Damascus's Πηγή γνώσεως, pseudo-Dionysian corpus, a great part of Gregory of Nazianzos's

Although being a productive translator Ephrem Mstire made only two translations of Gregory of Nyssa's works: *In diem natalem* and *De vita Gregorii Thaumaturgi*, both translated already by George the Athonite.³⁶ These translations adhere to the norms of the hellenophile ideals, but—at the same time—are rendered in highly literary and rhetorical language.

Arsen of Iqalto († 1125) is Ephrem's junior contemporary. He stayed at the Monastery of Castana when Ephraem was head of this Monastery. Arsen received a thorough education in Constantinople³⁷ and became a polymath. He was theologian, philosopher, Canon law-maker, translator, philologist, scientist, and a poet. Like Ephrem, he also supplied his translations with theological, philological and literary notes. Out of his vast translation work special interest are attached to his translation of the *Great Nomocanon*, which includes Gregory of Nyssa's *Epistula canonica ad Letoium*.³⁸ Especially noteworthy, however, is Arsen's *Dogmaticon* which is the biggest Georgian dogmatic anthology comprising 72 translated writings.³⁹ We have no evidence to this day to testify the existence of a Greek collection of analogous

Homilies along with many other homiletic works, commentaries to the *Apostolicum* and catena commentaries to the psalms, Φιλοθέων ιστορία of Theodoret of Cyrrhus, Basil the Great's *Asceticon*, *Metaphrasis in Ecclesiasten* of Gregory Thaumaturgos, and numerous hagiographical works.

³⁶ For the edition of *De vita Gregorii Thaumaturgi* see above, note 22. We are informed from the words of Ephrem why there was a need for him to retranslate, for instance, *De vita Gregorii Thaumaturgi* after a brilliant translation of this particular work carried out by George the Athonite. He explains this by the fact that Georgian fathers resorted to him with a request to supply them with the translation of this work; since he failed to get hold of the translation made by George the Athonite, he was compelled to retranslate the work into Georgian himself.

³⁷ According to his colophon he completed his studies at the monastery of St. George, at Mangana of Constantinople (Ivane Lolashvili: *Arsen of Iqalto: Life and Work* [Tbilisi: Metsniereba, 1978], 48 [in Georgian]).

³⁸ *Great Nomocanon*, ed. by Enriko Gabidzashvili, Elguja Giunashvili, Manana Dolakidze, and Gulnara Ninua (Tbilisi: Metsniereba, 1975), 509–521. Alongside the *Great Nomocanon*, the most important translations made by Arsen include a collection of dogmatic treatises *Dogmaticon*, *Chronicon* of George Hamartolos and *Typikon* of St. Saba's Lavra in redaction of St. Symeon's Monastery.

³⁹ Six more or less complete manuscripts and a few fragments of the *Dogmaticon* have been preserved to our days (Nana Chikvatia: "Manuscript collections of *Dogmaticon*," *Mravaltavi* 20 [2003], 81–85). The most complete list being Codex Tbilisi, National Centre of Manuscripts S 1463 (12th–13th centuries). It contains the Ὁδηγός of Anastasios of Sinai, Πηγὴ γνώσεως of John of Damascus and some of his polemical treatises, Theodore Abu-Qurra's one polemical epistle, Michael Psellos's *On the First-born*, polemical (anti-Nestorian, anti-Monophysite, anti-Monothelite) epistles of Cyril of Alexandria, Niketas Stethatos and Pope Leo the Great, their other treatises and

composition. Relatively akin to it is the Codex Athous, Vatopediou 236. Although it relatively follows the composition of Arsen of Ikalto's *Dogmatikon* it cannot be regarded as its exact analogy, for the manuscript comprises only 15 writings.⁴⁰ This comprehensive dogmatic collection includes the *Selection of Testimonies*,⁴¹ ascribed here to John of Damascus, and is supplied with a heading: *Saint John, so-called Mansur. Words of Holy Fathers, that is a selection of testimonies, through which we learn explicitly the faith of the Universal Church, I mean teaching about Divinity, and the words on Divine dispensation, and many other truthful laws of the Church, which are without error.*

This work is a vast compilation comprising 31 chapters. Each chapter deals with a specific dogmatic issue or group of issues. To highlight particular theological ideas, the compilation cites passages from the writings of church fathers as well as heretic works (the headings of the excerpts indicate the author and the treatise, sometimes a particular chapter of the specific treatise as well). Overall the compilation has around 370 excerpts.⁴² The excerpts dwell on the issues of Christology and Trinitarian theology; they include discussions of correct and

comments, and a number of anonymous polemical works. See for the composition and redactions of the anthology Lolashvili: *Arsen of Iqalto* (see note 37), 104–141.

⁴⁰ Bernard Outtier: “Le Dogmatikon d’Arsene d’Iqalto et ses modeles Grecs,” *Le Muséon* 114 (2002), 217–226; Maia Rapava: “Ancient Georgian Dogmatical and Polemical Writings,” in: *Byzantine Studies in Georgia*, ed. by Neli Makharadze and Tina Dolidze (Tbilisi: Logos, 2007), (403–415) 410–413 (in Georgian).

⁴¹ Codex Tbilisi, National Centre of Manuscripts S 1463, f. 135v–181r (that is 41 big-size pages of the manuscript).

⁴² The names of the most frequently recurring authors are: Cyril of Alexandria, Gregory of Nazianzos, Basil the Great, Athanasios of Alexandria, Gregory of Nyssa, Amphilochios of Ikonion, Ambrose of Milan, John Chrysostom, Leo the Great, and Gelasios of Caesarea. Less often: pseudo-Dionysios the Areopagite, Severianos of Gabala, Cyril of Jerusalem, Eustathios of Antioch, Anastasios of Antioch, Justin (“the Philosopher”), Ephrem the Syrian, Theodotos of Antioch, Theodoros of Ankyra, John of Scythopolis, Egnatius (“the Inspired”), Pamphylios, Proclos of Constantinole, Methodios (the “Bishop”), Isidore (the “Presbyter”), Leontios of Byzantium, Mark the Diakon, and Eubulos of Lystra. Among the cited works of Heretics we find: passages from Apolinaris, his student Polemon, Manentos, Mani (heresiarch of Manichaeism), Eudoxios of Constantinople and Lucios of Alexandria (adherents of Arios), as well as Eutyches, and Severos of Antioch. Out of the capacious material only the excerpts from the works of Gregory of Nazianzos have undergone critical investigation (in David Shengelia’s doctoral thesis *Homilies of Gregory of Nazianzos as a source for the “Selection of Testimonies”* [Diss. Tbilisi, 2006, unpublished]).

incorrect expressions related to Trinity and Christology, criticise heretic viewpoints, and examine some anthropological issues as well.⁴³

Along with the writings of other authors, this collection includes up to 30 excerpts of Gregory's works of different size (some of them occur more than just one time in different chapters), presented in the following chapters:

The excerpt from *De oratione dominica*⁴⁴ is included in chapter 1, entitled: *On Theology of Trinity and Unity*⁴⁵ (Codex Tbilisi, National Centre of Manuscripts S 1463, f. 140r-v).

Chapter 2, which deals with the expressions "from two natures" and "in two natures",⁴⁶ incorporates an extract from *Antirrheticus adversus Apollinarium* (f. 141v).⁴⁷

Chapter 6 (entitled: *That nature is not the same as hypostasis, while nature is the same as substance, likewise hypostasis is the same as person*)⁴⁸ quotes—among other patristic works—from Gregory's *Refutatio Confessionis Eunomii* (f. 145v).⁴⁹

Chapter 7 (entitled: *That Christ is at the same time God and Man and Christ is one; and on the mode of Dispensation, that is on Divine incarnation, Passion and Descent into Hell according to the Fathers*)⁵⁰ includes two quotations from Gregory's works, namely from the *Oratio catechetica* (f. 148v)⁵¹ and from *De tridui [...] spatio* (f. 149r).⁵²

Chapter 9 (entitled: *That it is impossible to say: "Christ is one mixed nature, composed of created and uncreated; and that Apollinarios and*

⁴³ Cf. *Doctrina patrum de incarnatione verbi*. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. and 8. Jahrhunderts, hrsg. von Franz Diekamp, Münster 1907 (2. Aufl. hrsg. von Evangelos Chrysos, Münster: Aschendorff 1981).

⁴⁴ *Or. dom.* (GNO VII/2, 42,5–43,15 Callahan).

⁴⁵ სამობისა- და ერთობისა-შორისისა ღმრთისმეტყულებისათჳს.

⁴⁶ Title: *That inspired fathers have preached about Christ with right belief "from two natures" and "in two natures", and that if we in accordance with the right doctrine say "one nature of Word is incarnated" it is the same as to say "two natures are in Christ"* (ვითარმედ ორთა ბუნებათაგან და ორთა ბუნებათა შინა მართლმადიდებლობით ქდაგეს ქრისტე ღმრთივსუღიერთა მამათა, და ვითარმედ ერთსა ბუნებასა სიტყვასა განკორციელებულსა კეთილად[მსახურებით] თქუმა იგივე არს თქუმა ორთა ბუნებათა ქრისტეს შორის).

⁴⁷ *Antirr.* (GNO III/1, 195,27–196,5 Müller).

⁴⁸ ვითარმედ არა იგრძე არს ბუნება და გუამი, ზოლო ბუნება და არსება—იგრძე, და ევრეთვე—გუამი და პირი.

⁴⁹ *Ref. Eun.* (GNO II, 317,20–27 Jaeger).

⁵⁰ ვითარმედ ერთბამად [ღმერთი და კაცი] არს ქრისტე და ერთი ქრისტე; და სახისათჳს განგებულებისა, ესე იგი არს საღმრთოება განკორციელებისა და ვნებისათჳს და ჯოჯოხეთს შთასლებისა, ვითარ-იგი მოუცემიეს მამათა.

⁵¹ *Or. cat.* (GNO III/4, 38,5–23 Mühlenberg).

⁵² *Trid. spat.* (GNO IX, 293,8–294,4 Gebhardt).

before him Manentos, in order to deny two natures, declared through their false servitude one mixed nature, successors of Arios proclaimed it together with them, whom followed Eutychios and Severos the Greek. In this [chapter] are cited also those words, which adduce the heretics, as if they were pronounced by Athanasios and Julius and which are [in fact] proved as belonging to Apolinarios; nevertheless in Chapter 29 you will find more in detail about mixed nature)⁵³ contains after chapter 2 a second quotation of *Antirrheticus adversus Apolinarium* (f. 150v).⁵⁴

Chapter 12 (title: *That those who have one substance, necessarily have one activity, and those who are equal by activity, necessarily are the same in substance; and that there is no difference in substance where identity of activity is to be known, because a difference in substance results in a difference of activity, and vice versa; because Apolinarios, who proclaims one nature in Christ, speaks about one activity; in which is also about God's image*)⁵⁵ quotes from *De oratione dominica* (f. 153r).⁵⁶

Chapter 13 (title: *That according to certain persons, action and result of action are identical; what is action and how many modes of action there are, and that there ought to be distinguished two natures and comprehended their properties; and that among them suffering and making are called properties of nature in the proper sense, and that standing, seating and going are actions and that after the Resurrection the action of the human nature is too preserved in Christ; about those*

⁵³ ვითარმედ შეუძლებელ არს თქუმად ერთი ბუნებაჲ ქრისტესი შეზავებული, აუგებელისა და აგებულისაგან შემოკრებული; და ვითარმედ აპოლინარი და უწინ-არეს მისსა მანენტოს დასაკსნელად ორთა ბუნებათა ერთისა შეზავებულისა ბუნე-ბისა კმაჲ შვეს ბოროტადმსახურებით ამათ თანა და არიანოზთაცა, რომელთა შეუდგეს ევტუქი და სევეროს ელლენი; რომელსა შინა არს სიტყუათათჳსცა, რომელთა წინა-ჰყოფენ მწვალებელნი, ვითარცა ათანასესგან და იულიოსისგან, გამოჩინებაჲ ვითარმედ აპოლინარისნი არიან; ზოლო ოცდამეცხრესა თავსა შინა უვრცელესად-რე ჰპოო შეზავებულისა ბუნებისათჳს.

⁵⁴ *Antirr.* (GNO III/1, 196, 3–5 Müller). This is actually a periphrasis of the final part of the excerpt cited in the 2nd chapter. Chapter 9 includes wide polemics against heresy. It presents the following works of heretical writers: passages from *To Timothy* of Polemon, student of Apolinaris, passages from Apolinaris himself (*To Peter*, *Against Diodoros*, *To Herakleios*, *Letter to Julian*, *To Diodoros*) Manentos, successor of Arios, as well as Eutyches and Severos of Antioch.

⁵⁵ ვითარმედ რომელთა არსებაჲ ერთ არს, მათი მოქმედებაჲცა უეჭუწლად ერთ არს; და რომელნი სწორ არიან მოქმედებით, ესენი უეჭუწლად იგივე არიან არსე-ბით; და ვითარმედ არა არს სხუობაჲ არსებისაჲ, სადა იგივეობაჲ იცნობებოდის მოქმედებისაჲ; რამეთუ შეცვალებასა თანა არსებათასა შეცვალებაჲ ჯერ-არს მოქ-მედებისაჲცა, და წინაუკმო; რამეთუ აპოლინარი, ერთისა მეტყუწლი ქრისტეს ბუნებისაჲ, ერთსა იტყჳს მოქმედებასაჲცა, რომელსა შინა არს სახისათჳსცა ღმრ-თისა.

⁵⁶ *Or. dom.* (GNO VII/2, 41,6–8 Callahan). John of Damascos cites approximately the same passage; see *Or. dom.* (GNO VII/2, 41,6–8 Callahan) in John of Damascos, *Expositio fidei* 59,67–69 (PTS 12, 147 Kotter).

issues is written also in chapter 26)⁵⁷ contains three excerpts, namely from *Contra Eunomium* (f. 154v),⁵⁸ *Oratio catechetica* (f. 155r)⁵⁹ and *Contra Eunomium* (f. 155r).⁶⁰

Chapter 14 (title: *That activities denote substances, and nature cannot be comprehended but through activities; that there is no nature without activity; and how Divine activity should be understood*)⁶¹ includes a part of *Ad Eustathium, De sancta trinitate* (f. 155v).⁶²

Chapter 15 (entitled: *That only one Christ acts at the same time as God and man, showing the two actions; and that his divine flesh was not without participation in his actions; and to them, who say that "His human actions ought to be called making and suffering, but not acting", and who claim that they hold two actions in Christ; that the Word subjected His flesh to time, to making and happening, when and as much he wanted it; and that the creatures are created in the real being and not in imaginary; and that the Word used his flesh as an instrument for His actions*)⁶³ has a quotation from *Contra Eunomium* (f. 157r)⁶⁴

⁵⁷ ვითარმედ იგბვე არს მოქმედება და მოქმედებული ვიეთებრმე; და თუ რაჲ არს მოქმედება და რაოდენსაზე მოქმედება და ვითარმედ განთჳსებულებაჲ უკმს მრჩობლთავე ბუნებათა და ცნობაჲ თჳსთაჲ; და ვითარმედ ვნებად და მოქმედებადცა საკუთრად იწოდებიან ბუნებითი; და ვითარმედ დვომაჲ და ჯდომაჲ და სლვაჲ – მოქმედებანი არიან; და ვითარმედ შემდგომად აღდგომისა და ცეცხლ არს ქრისტეს შორის კაცობრივისა ბუნებისა მოქმედებაჲ; რომელნი-ესე ოცდაშეშეშესა თავსაცა შინა წერილ არიან.

⁵⁸ *Eun.* III 10,1–4 (GNO II, 289,3–290,1–4.11–17 Jaeger).

⁵⁹ *Or. cat.* (GNO III/4, 46,2–22 Mühlenberg). This passage from the *Oratio catechetica* is also cited in chapter 22 which deals with the terminology.

⁶⁰ *Eun.* III 4,27–29 (GNO II, 144,11–145,12 Jaeger). The passage is also cited in chapter 22.

⁶¹ ვითარმედ მოქმედებანი არიან დაძნეშეველი არსებათანი, და სხუშბრ არა იცნობებიან ბუნებანი, თჳნიერ მოქმედებათა მიერ; და ვითარმედ შეუძლებელ არს ყოფად ბუნებაჲ უმოქმედებოჲ; და თუ ვითარ გულისკმა-იყოფების საღმრთოჲ მოქმედებაჲ.

⁶² *Eust.* (GNO III/1, 11,2–7 Müller).

⁶³ ვითარმედ ერთბაჲდ ღმრთეებრივ და კაცობრივ ერთი და მხოლოჲ მოქმედებს ქრისტე მრჩობლისა მოქმედებისა მრუწნეელი; და ვითარმედ არა უნაწილო იყვნეს თჳსთა მოქმედებათაგან საღმრთონი კორცნი მისნი; და მეტყუელთა მიმართ, ვითარმედ: “კაცობრივთა მოქმედებათა მისთა არა მოქმედებად, არამედ საქმედ და ვნებად ჯერ-არს წოდებაჲ”, რომელნი თავს-იღებენ აღსაარებასა ქრისტესთჳს ორთა მოქმედებათასა; და ვითარმედ ჟამსა მისცემდა სიტყუაჲ თჳსთა კორცთა, ქმნად და შემთხუშვად თჳსთა, რაჟამს ენების მას და რაოდენ სთნდეს; და ვითარმედ საწინირობასა შინა მყოფობისასა იქმნებოდეს ქმნილი იგი და არა საოცრებით; და ვითარმედ ვითარცა ორდანოსა იკუმევ[დ] თჳსთა კორცთა სიტყუაჲ მოქმედებათა მიმართ.

⁶⁴ *Eun.* III 3,65f. (GNO II, 130,28–131,13 Jaeger). See also *Eun.* III 3,65 (GNO II, 130,28–131, 1 Jaeger) in John of Damascos, *Expositio fidei* 59,153–155 (PTS 12, 150 Kotter).

and twice the same passage from *De beatitudinibus* (f. 157r-v and f. 158r).⁶⁵

In Chapter 17 (title: *That through the identity of nature is manifested unchangeability of will; and, in its turn, equality of will presents similarity of nature; and that where the difference of will is presented, there also is change of essence; and, in its turn, through identity of will is manifested unchangeability of essence; in this chapter you will find as well that followers of Arios and Eunomios have invented non similarity of essence, that is difference of will*)⁶⁶ there are four quotations of Gregory: two passages from *Antirrheticus adversus Apolinarium* (f. 160r)⁶⁷ and two from *Contra Eunomium* (f. 160r).⁶⁸

Chapter 18 (title: *On understanding of: "O my Father, if it is possible, let this cup pass from me" and "nevertheless not as I will, but as thou wilt" [Matt 26:39]; and then: "My God, my God why hast thou forsaken me?" [Matt 27:46; Mark 15:34], which told the Savior on the cross*)⁶⁹ includes a long excerpt from Gregory's *Antirrheticus adversus Apolinarium* (f. 161r-v).⁷⁰

Gregory of Nyssa is widely represented also in chapter 19 dealing with the title: *On Divine Will, and that God's Spirit had natural will; and that our power of free choice is intrinsic to us; and every rational nature has a free from every necessity relationship to wills*.⁷¹ This chapter contains several excerpts from Gregory's works: *Apologia in*

⁶⁵ *Beat.* (GNO VII/2, 114,1-8 Callahan).

⁶⁶ ვითარმედ იგივეობითა ბუნებისადთა უცვალელობად საცნაურ იქმნების ნებისად; და კუალად სწორებად ნებისად მსგავსებასა წარმოადგენს ბუნებისასა; და ვითარმედ სადა განყოფილებად იყოს ნებისად, არსებისადცა იცნობების ცვალეულებად; და კუალად იგივეობითა ნებისადთა არსებისად ცხად იქმნების უცვალელობად; რომელსა შინა არს, ვითარმედ უმსგავსოებასა არსებისასა ანუ განყოფილებასა ნებისასა არიოზის- და ევნომის-თანანი მოიპოვებდეს.

⁶⁷ *Antirr.* (GNO III/1, 180,2-6; 181,23-27 Müller).

⁶⁸ *Eun.* II 214f. (GNO I, 287,29-288,6 Jaeger); *Eun.* II 150 (GNO I, 269,6-14 Jaeger).

⁶⁹ თუ ვითარ ჯერ-არს გულისკმისყოფად, ვითარმედ: "მამაო, უკუეთუ შესაძლებელ არს, თანა-წარკედიწ სასუძელი ესე ჩემგან", და ვითარმედ: „არა ვითარცა მე მწეიბეს, არამედ ვითარცა შენ“; და კუალად: "ღმერთო, ღმერთო ჩემო, რადასათუჲს დამიტევე მე", რომელი-ესე ჯუარსა ზედა თქუა მაცხოვარმან.

⁷⁰ *Antirr.* (GNO III/1, 179,5-182,5 Müller).

⁷¹ საღმრთოებასა ნებისათუჲს, და ვითარმედ აქუნდა ბუნებითი ნებად სულსა უფლისასა; და ვითარმედ თანაშეარსული არს ჩუენი წინააღმრჩეველობითი ძალი; და ყოვლისა ჭირისაგან თავისუფალი მიმართებად ნებათა მიმართ აქუს ყოველსა სიტყუერსა ბუნებასა.

Hexaemeron (f. 161v–162r),⁷² *Contra Eunomium* (f. 162r),⁷³ *De tridui* [...] *spatio* (f. 162r),⁷⁴ *De hominis opificio* (f. 162r).⁷⁵

In chapter 22 (title: *That the right belief is not in words, utterances and names, but is in actions, and that we have to investigate not mere expressions, but to search for sense of dictions, and that fathers many times utilized some expressions and names indeterminately, as Cyril among holy fathers did, when he used the words 'nature' and 'hypostasis' in a different sense*)⁷⁶ we find two new and two already cited excerpts. One (on f. 164v) indicates only Gregory's name; it is identified as an excerpt from *Contra Eunomium* III 2,134.⁷⁷ The other is *De hominis opificio* 16⁷⁸ (f. 164v); moreover, this chapter repeats two excerpts already quoted in chapter 13 from the *Oratio catechetica* (f. 164v)⁷⁹ and *Contra Eunomium* (f. 164v).⁸⁰

In addition to the translated Georgian manuscripts mentioned above, the sources traditionally ascribe a number of further works—complete or in fragments—to Gregory of Nyssa. Together with the encomium *In sanctum Ephrem* (dubium) this applies to the *Adhortatio ad poenitentiam* and *In principium ieiuniorum* (spuria).⁸¹ A number of these works might be extended as follows:

The Praise to Martyr Mamas: incipit—I am not ignorant of the sublimity of praising Feasts [...] (არა უმეცარ ვარ სიმაღლესა ღვთისა-წაულთა შესხმისასა [...]).⁸² In Greek manuscript tradition it is attributed to Basil of Caesarea.⁸³

⁷² *Hex.* (GNO IV/1, 13,11–15,3 Drobner).

⁷³ *Eun.* II 228 (GNO I, 292,14–23 Jaeger); *Eun.* II 232 (GNO I, 293,28–30 Jaeger).

⁷⁴ *Trid. spat.* (GNO IX, 292,6–22 Gebhardt).

⁷⁵ *Op. hom.* 4 (Gregorii Nysseni quae supersunt omnia [...], edidit George H. Forbes [Burntisland: Pitsligo Press, 1855], 126,14–19). The latter is erroneously referred to as an excerpt from *De oratione dominica*.

⁷⁶ ვითარმედ არა სიტყუათა შინა ღა კმათა, არცა სახელთა, არამედ საკმეთა შინა არს კეთილადმსახურებად, ღა ვ ღა არა შიშულთა ლექსითა ჯერ-არს განხილვად, არამედ გამოძიებად გონებასა თქუულთასა, ღა ვითარმედ ნართაულობით განუსაზღვრებელად იკუმინეს მრავალგზის მამათა ლექსნი რამე ღა სახელნი, ვითარ-იგი წმიდათაგანმან კურილე კმა ბუნებისა ღა გუამოვნებისა უმსგავსოდ.

⁷⁷ *Eun.* III 2,134 (GNO II, 96,9–11 Jaeger).

⁷⁸ *Op. hom.* 16 (Gregorii Nysseni quae supersunt omnia [...], edidit George H. Forbes [Burntisland: Pitsligo Press, 1855], 192,3–5).

⁷⁹ *Or. cat.* (GNO III/4, 46,2–22 Mühlenberg).

⁸⁰ *Eun.* III, 4,27–29 (GNO II, 144,11–145,12 Jaeger).

⁸¹ See above page 581.

⁸² Codex Athous, Ivron georg. 39, f. 13v–15v (11th century). We indicate here only the earliest manuscripts.

⁸³ So in the PG-edition: PG 31, cols. 589–600.

Inventio imaginis in Camulianis: incipit—Our Lord Jesus Christ, the only real and true God (უფალი ჩუენი იესუ ქრისტე, მართალი და მხოლოდ ჭეშმარიტი ღმერთი [...]),⁸⁴ which is a too simple text to be attributed to Gregory of Nyssa.⁸⁵

On Annunciation in the Athos polycephalon: incipit—Today through rank of angels the songs of praise are brightened and the light of Christ's Advent shines to faithful [...] (დღეს ანგელოზთა განწყობილებითა გალობანი ბრწყინვალე იქმნებიან და ნათელი იგი ქრისტეს მოსვლისაჲ მორწმუნეთა გამოუბრწყინდა [...]).⁸⁶ Some manuscripts attribute this homily to Gregory Thaumaturgos.⁸⁷

Homily on the Mother of God:⁸⁸ incipit—All feasts and songs of praise we must offer to God as sacrifice [...] (დღესასწაულთა ყოველთა და გალობათაჲ ჯერ-არს ჩუენდა მსგავსად მსხუერპლთა შეწირვად ღმრთისა [...]).⁸⁹ This homily, which follows the previous one, is also delivered on Annunciation.

Prayer for the Order of Consecration of Water on Epiphany: incipit—We are glorifying You Lord, all-Sovereign, all-Holy and Eternity! We are glorifying you, who is begotten of mother, without father, and begotten of Father, without mother [...] (გადიდებთ შენ, მეუფეო ყოვლისა-მპყრობელო, ყოვლადწმიდაო, საუკუნეო; გადიდებთ შენ, უმაჰმოდ შობილსა დედისაგან და უდედოდ შობილსა მამისაგან [...]).⁹⁰

About going to the Church and Prayer: incipit—We have to go to the Church every time [...] (ჯერ-არს ჩუენდა ყოველსა ჟამსა მისლვად ეკლესიად [...]).⁹¹

On the World and Heavenly Bodies: incipit—My dear brothers, who are inquisitive (ძმანო ჩემო საყუარელნო, რომელნი ხართ სწავლისმოყუარე [...]).⁹²

⁸⁴ Codex Tbilisi, National Centre of Manuscripts A 162, f. 132v–135v (11th century).

⁸⁵ For an edition of the *Inventio imaginis in Camulianis*, cf. Ernst von Dobschütz: "Beilage I: Zur Geschichte des Bildes von Kamuliana", in: idem: *Christusbilder: Untersuchungen zur christlichen Legende. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 18 (Leipzig: Hinrichs, 1899), 3**–28**.

⁸⁶ Codex Athous, Iviron georg. 11, f. 1r–3r (10th century).

⁸⁷ Cf. PG 10, cols. 1145–1150 it is ascribed to Gregory Thaumaturgos and indicated as spurious.

⁸⁸ Edition in PG 10, cols. 1156–1169.

⁸⁹ Codex Athous, Iviron georg. 11, f. 3r–12v (10th century).

⁹⁰ Codex Tbilisi, National Centre of Manuscripts H 3081, f. 35r–47r (18th century).

⁹¹ Codex Tbilisi, National Centre of Manuscripts H 3771, f. 42v–47r (1806).

⁹² Codex Kutaisi, Historical Museum 208, f. 141v–142v (18th century).

Georgian translations of Gregory of Nyssa's works have been preserved in around 150 Georgian manuscripts, completely or as fragments. The codicological study was initiated by K. Kekelidze. He was the first to offer the bibliography of Nyssa's translations in his *Foreign Authors in Old Georgian Literature*.⁹³ Kekelidze's catalogue was followed by catalogues of G. Peradze,⁹⁴ N. Melikishvili,⁹⁵ and E. Gabidzashvili.⁹⁶ A new bibliography of Gregory's works according to the Old Georgian manuscript tradition was recently published by the authors of this contribution.⁹⁷ This study aims to comprise, accomplish and specify the existing bibliographical data over the given issue taking the latest research into consideration.

Despite extensive research which has been carried out over the years, a vast amount of work still remains to be done. The Georgian version of Gregory of Nyssa's works seems to be indispensable for comprehensive philological and theological research on his great heritage. It needs to be investigated on a more international scale, because the Old Georgian translations can contribute to the identification of the Greek critical texts as well as facilitate studies of Gregory's theology in general. The efficiency of this area of research depends on the corporate efforts of the scholars studying the work of Gregory of Nyssa worldwide.

⁹³ Korneli Kekelidze: "Foreign Authors in the Old Georgian Literature," in: idem, *The Etudes from the History of Old Georgian Literature*. Vol. 5 (Tbilisi: Academy of Sciences of the Socialistic Republic of Georgia, 1957), (3–114) 25–29 (in Georgian).

⁹⁴ Grigol Peradze: "Die altchristliche Literatur in der georgischen Überlieferung," *Oriens Christianus* 3/5 (1930), (80–98) 91–93.

⁹⁵ Nino Melikishvili: *Georgian Translations of Homiletic Works by Basil of Caesarea, Gregory of Nazianzos, Gregory of Nyssa and John Chrysostom* (Tbilisi: Logos, 2000) (in Georgian).

⁹⁶ Enriko Gabidzashvili: *Hagiographical Works, translated into Georgian* (Tbilisi: K. Kekelidze Institute of Manuscripts, 2004 [in Georgian]); idem: *The Translated Works of Old Georgian Literature: Bibliography*. Vol. 2: Ascetics and Mystics (Tbilisi: Publishing House "Artanuji", 2006 [in Georgian]); idem: *The Translated Works of Old Georgian Literature: Bibliography*. Vol. 3: Homiletics (Tbilisi: Sakartvelos Matsne, 2009 [in Georgian]).

⁹⁷ Ekvtime Kochlamazashvili and Tina Dolidze: *Description of Georgian Manuscripts including St. Gregory of Nyssa's Works*. Patristic Studies in Georgia 1 (Tbilisi: Logos, 2009 [in Georgian]).

THE SLAV RECEPTION OF GREGORY OF NYSSA'S WORKS: AN OVERVIEW OF EARLY SLAVONIC TRANSLATIONS

LARA SELS

Although a lot has been written about the “translatio” of Byzantine Christianity in the mediaeval Slavia orthodoxa, advancing a critical assessment of the Slav reception of the Greek Fathers remains a precarious undertaking. Although the mere listing of patristic texts in Slavonic translation obviously falls short of the demands of the subject, a notion of the corpus of translated texts is called for.¹ The modest aim of the present article, which deals with the reception of Gregory of Nyssa among the orthodox Slavs, is first and foremost to establish the nature and the range of the material reception of his writings by means of an overview of Old Slavonic translations of his works and of substantiated traces of influence of his writings on Slavonic texts, from the time of the Moravian mission (863) throughout the Slav Middle Ages and up to the 16th century.²

After the Moravian Mission and the ensuing Cyrillomethodian period during which liturgical texts and parts of the Bible were made available for the Christianization of the Slavs,³ the next locus of

¹ Research into Slavonic translation literature is often hampered by practical obstacles such as the poor cataloguing of Slavonic manuscripts, erroneous ascriptions of texts both in manuscripts and manuscript catalogues, a lack of comprehensive inventories and incipitaria etc.; cf. Christian Hannick: *Maximos Holobolos in der kirchenslavischen homiletischen Literatur*. Wiener byzantinistische Studien 14 (Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1981), 25: “An eine ‘Clavis patrum slavicornum’ oder an eine ‘Bibliotheca hagiographica slavica’ zu denken—so erwünscht auch immer derartige Unternehmen wären—, gehört für unsere Generation dem Bereich der Träume an.” However, Francis Thomson has pursued the compilation of a bibliography “of all translations into Slavonic from the dawn of Slav letters down to the death of Peter the Great in 1725” since the Nineteen-sixties; see the introductory remarks in Francis Thomson: *The Reception of Byzantine Culture in Mediaeval Russia*. Collected studies series 590 (Aldershot: Ashgate, 1999), ix–xxii.

² This contribution owes much to previous scholarship, particularly to the work of Francis Thomson, who was so kind as to allow the author to use his personal library and card catalogue.

³ For Cyrillus and Methodius and the origins of Slavonic translation literature, see e.g. Gerhard Podskalsky: *Christentum und theologische Literatur in der kiever Rus’* (988–1237) (München: Beck, 1982), 56–61.

flourishing translation activity was 10th-century Bulgaria, ruled by the cultivated “half-Greek” Symeon (893–927) and his son Peter (927–969). Numerous homilies of Greek Church Fathers, including Gregory of Nyssa,⁴ were translated as well as *Vitae* and *Passiones* of saints, the selection of which was based on the rules of the liturgical and monastic typikon.⁵ In this “Golden Age” of Old Slavonic book culture, literary activity was primarily driven by the need of the nascent Bulgarian Church to proclaim and consolidate the basic principles of Christianity. This is exemplified, for instance, by the way in which John the Exarch (9th–10th century) accommodated parts of Gregory of Nyssa’s writings to his intentions by including them in his main works,⁶ viz. a partial translation of John Damascene’s *Expositio fidei* called *Bogoslovie* or “Theology”⁷ and a work on the six days of creation, the *Šestodnev* or “Hexaëmeron”,⁸ both meant to buttress the new faith and to defend it against heresy.⁹ Not only classical Greek philosophy but also learned dogmatic theology was lost on the Slav neophytes and accordingly none of Gregory of Nyssa’s important dogmatic writings—nor indeed any of his ascetical or exegetical works—was translated in full in this period. Translations of legal texts, on the contrary, were needed to regulate both the civil and the ecclesiastical apparatus, and Gregory’s

⁴ See *infra* part 4.

⁵ See e.g. Francis Thomson: “Continuity in the Development of Bulgarian Culture during the Period of Byzantine Hegemony and the Slavonic Translations of Works by the three Cappadocian Fathers,” in: *Meždunaroden simpozium 1100 godini ot blaženata končina na sv. Metodij*, vol. 2, ed. by Nikolaj Kocев (Sofija: Sinodalno izdatelstvo, 1989), (140–153) 143.

⁶ For John the Exarch see e.g. Gerhard Podskalsky: *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865–1459* (München: Beck, 2000), 228–233.

⁷ Also known as *Nebesa* or “Heavens”; *Des hl. Johannes von Damaskus* “Εκθεσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως in der Übersetzung des Exarchen Johannes, ed. by Linda Sadnik, vol. 1. *Monumenta linguae Slavicae dialecti veteris* 5 (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1967); vol. 2. *Monumenta linguae Slavicae dialecti veteris* 14; vol. 3. *Monumenta linguae Slavicae dialecti veteris* 16; vol. 4. *Monumenta linguae Slavicae dialecti veteris* 17 (Freiburg im Breisgau: Weiher, 1981–1984); for the translation, which contains only 48 of the 100 chapters of the *Expositio fidei*, see Podskalsky: *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865–1459* (see note 6), 241–243.

⁸ *Das Hexaëmeron des Exarchen Johannes*, ed. by Rudolf Aitzetmüller, 7 vols. (Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1958–1975); for a description of this compilatory work, the main sources of which are Basil of Caesarea’s *Homiliae IX in Hexaëmeron* and Severian of Gabala’s *In cosmogoniam orationes VI*, see Podskalsky: *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865–1459* (see note 6), 228–232.

⁹ See *infra* parts 1 and 2.3.

canonical letter addressed to Letoius of Melitene was translated as a part of the *Syntagmata xiv titulorum*.¹⁰

It has been claimed that after the fall of Preslav and the subsequent Byzantine annexation of the first Bulgarian empire (1018) the torch was handed over to recently converted Kievan Russia and a multitude of translations from Greek were made during the reign of Jaroslav the Wise († 1054) and afterwards up to the 13th century when Kiev fell to the Mongols (1240). While it is true that East Slav literary culture was heir to the Bulgarian recension of Byzantine ecclesiastical literature, the claim that numerous new translations were produced has been subject to criticism.¹¹ Within the context of this discussion divergent conclusions have been drawn, for instance, as regards the time of origin and the Bulgarian or East Slav provenance of a *catena* on the Song of Songs, including a substantial part of Gregory of Nyssa's *In canticum canticorum*.¹²

The production of Slavonic translations in Bulgaria stagnated during the period of Byzantine rule, but the revolt of the Asen brothers of 1185 led to the establishment of the second Bulgarian empire, where, by the time of John Alexander's reign (1331–1371), book culture flourished once more. An important contribution to this "Silver Age" of old Slavonic literature was also made in Serbia, especially during the reigns of Stephen Dušan (1331–1355) and his successors. The cultural efflorescence of the turbulent 14th century bore the mark of the monastic revival of hesychasm and it has been claimed that the popularity of this spiritual movement stirred people's interest in the mystical works of Fathers who, like Gregory of Nyssa, had influenced the hesychast protagonists.¹³ A full Serbo-Slavonic translation of Gregory's treatise *De hominis opificio* was indeed completed around the middle of the 14th century.¹⁴ The language of this translation bears witness to the orthographic, linguistic and stylistic novelties inspired by the Greek models and typical of the 14th century. This shift of paradigms has been linked to the so-called "Tărnovo school" associated with the last

¹⁰ See *infra* part 5.

¹¹ Cf. e.g. Thomson: *The Reception of Byzantine Culture in Mediaeval Russia* (see note 1), xiii.

¹² See *infra* part 2.1.

¹³ See Thomson: "Continuity in the Development of Bulgarian Culture during the Period of Byzantine Hegemony" (see note 5), 144.

¹⁴ See *infra* part 2.3.

Bulgarian patriarch, Euthymius of Tărnovo (patriarch c. 1375–1393).¹⁵ The latter's acquaintance with Gregory of Nyssa is known from one of his letters, which contains a large fragment from *De anima et resurrectione*.¹⁶ However, the end of the 14th century saw the conquest of the great South Slav empires by the Ottoman Turks, which marked not so much the immediate cessation as the beginning decline of the Bulgarian literary tradition. Despite the increase in literary activity in the 14th century, the selection of Byzantine ecclesiastical literature remained narrow in that it still answered first and foremost the requirements of the liturgy and the monastic life. Hagiography became a key genre and the change of literary norms caused the want of new translations of homiletic and hagiographic texts to be strongly felt. Some of Gregory of Nyssa's sermons were translated for the first time, while new ones were made to replace existing ones.¹⁷ The fact that Gregory's *Vita Macrinae* was translated in this period was due not so much to the merits of the *Vita* as an ascetic treatise but rather to the fact that it was a *Vita*.¹⁸

In the 15th century Russia had shook off the "Mongol yoke" and Moscow's rise to power resulted in the incorporation of the Russian principalities and the development of a centralized Muscovite state. The fall of Constantinople in 1453 was blamed on the Greek Church for its concessions to the West and Muscovy came to see itself as the sole defender of Orthodoxy. The compilation of a large *Menologium* of encyclopaedic proportions completed under the direction of Macarius, Metropolitan of Moscow and All Russia (1542–1563),¹⁹ was one of the means to glorify Moscow as the "Third Rome." However, as the Western impact on Muscovy grew the Byzantine influence declined and while a few new translations of patristic works were made during the 15th century, in the 16th century they were more often made from Latin than from Greek. There were notable exceptions. The Athonite monk Maximus (lay name Michael) Triboles (c. 1475–1556)—better known as Maximus the Greek—arrived in Moscow in 1518 to work as a

¹⁵ For Euthymius see e.g. Podskalsky: *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865–1459* (see note 6), especially 252f.

¹⁶ See *infra* part 1.

¹⁷ See *infra* part 4.

¹⁸ See *infra* part 3.

¹⁹ For Macarius' *Menologium*, see e.g. Dmitrij Čiževskij: *History of Russian Literature: From the eleventh century to the end of the Baroque* ('s-Gravenhage: Mouton & Co., 1962), 300–303.

translator following a request from Basil III of Muscovy (1479–1533).²⁰ Maximus was to spend the rest of his life in Russia. His numerous translations include Gregory of Nyssa's *In orationem dominicam*.²¹ The "Time of Troubles" and the interregnum preceding the establishment of the Romanov dynasty marks the end of this survey, which does not discuss the explosion of translations produced in the 17th century, when Muscovy had to appeal to translators from Western-influenced Belorussia and Ukraine for want of domestic scholars with a sufficient knowledge of Greek.

To say that the Orthodox Slavs were heir to all aspects of Byzantine theology and literature is a distortion of the truth. Whereas homiletics, hagiography and popular exegesis flourished on Slav soil, philosophy and dogmatic theology failed to take root. It is hardly surprising that the impact of the writings of Gregory of Nyssa—the "philosopher" of the Cappadocian Fathers—was slim.

1. *Dogmatic Treatises*—De anima et resurrectione (*fragments*)

Although minor fragments from Gregory's *Oratio catechetica* (CPG 3150) and *Contra Eunomium* (CPG 3135)²² and excerpts from his dialogue *De anima et resurrectione* (CPG 3149) can be found integrated in other texts and text collections, the larger part of their contents and the quintessence of their teaching remained unknown to the Slavs. Moreover, Gregory's minor writings on Trinitarian issues, dealing with the refutation of Arianism and Appolinarianism, did not leave their imprint on mediaeval Slav Orthodoxy. An abridged and freely translated passage of Gregory's dialogue *De anima et resurrectione*²³ was added to John the Exarch's *Bogoslovie* as one of six appendices.²⁴

²⁰ For Maximus see e.g. Čiževskij: *History of Russian Literature* (see note 19), 291–300 and Hugh Olmsted: "A Learned Greek Monk in Muscovite Exile: Maksim Grek and the Old Testament Prophets," *Modern Greek Studies Yearbook* 3 (1987), 1–73.

²¹ See *infra* part 2.4.

²² See *infra* part 6.

²³ *An. et res.* 137–152 (BKV I 1, 142,31–160,31 Oehler).

²⁴ See Roland Marti: *Handschrift—Text—Textgruppe—Literatur: Untersuchungen zur inneren Gliederung der frühen Literatur aus dem ostslavischen Sprachbereich in den Handschriften des 11. bis 14. Jahrhunderts*. Veröffentlichungen der Abteilung für Slavische Sprachen und Literaturen des Osteuropa-Instituts (Slavisches Seminar) an der Freien Universität Berlin 68 (Berlin: Otto Harrassowitz, 1989), 207; Thomson: "Continuity in the Development of Bulgarian Culture during the Period of Byzantine Hegemony" (see note 5), 143 and Podskalsky: *Theologische Literatur des Mittelalters in*

Moreover, some elements from Gregory's text, esp. the section on the coexistence of body and soul,²⁵ were subtly integrated in the sixth book of John's *Šestodnev*.²⁶

Another fragment from *De anima et resurrectione* was translated in the second half of the 14th century, when it was included in a letter from patriarch Euthymius of Tărnovo to hegoumenos Nicodemus of Tismana († 1406).²⁷ The letter, erotapocritical in structure, contains six question-and-answers on angelology, demonology and anthropology. The excerpt from Gregory's *De anima et resurrectione*²⁸ on the god-likeness of the soul and on the passions, is to be found at the end of the sixth answer. Euthymius' answer itself touches on the three components of the soul, viz. the seat of reason (*slovesnoe*; τὸ λογιστικόν), of desire (*želatel'noe*; τὸ ἐπιθυμητικόν) and of passion (*jarost'*; τὸ θυμοειδές),²⁹ and calls to mind another fragment from *De anima et resurrectione*.³⁰

2. Exegetical works

When dealing with Gregory of Nyssa's exegetical works, one cannot fail to notice the absence of full translations of key works such

Bulgarien und Serbien 865–1459 (see note 6), 243. The excerpt has been published by Linda Sadnik: "Die Bruchstücke aus Väterchriften im Anschluß an die Übersetzung der 'Εκθεσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως des Exarchen Johannes," *Anzeiger für slavische Philologie* 12 (1981), (133–189) 152–169; three more appendices were taken from Gregory's *De hominis opificio* [see infra part 2.3].

²⁵ *An. et res.* 108–128 (BKV I 1, 108,11–134,2 Oehler).

²⁶ See Lara Sels: "John the Exarch and his Sources: New Sources of the Sixth Book of the *Šestodnev*," *Slavica Gandensia* 35 (2008), (123–149) 127–139 notes 26.31.34.41.

²⁷ *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375–1393)*, ed. by Emil Kałużniacki (Vienna: Carl Gerold, 1901 [reprinted London: Variorum Reprints, 1971]), (205–220) 216–220. For Nicodemus e.g. Podskalsky: *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865–1459* (see note 6), 254 note 1108.

²⁸ *An. et res.* 89–97 (BKV I 1, 90,7–98,10 Oehler).

²⁹ This tripartite division, which is found both in Plato's *Republica* and in the image of the charioteer in *Phaedrus*, recurs in Gregory's "Canonical Letter" [see infra part 5].

³⁰ *An. et res.* 48–68 (BKV I 1, 40,30–64,5 Oehler). Remote echoes of the same fragment on anger and desire recur in a letter of Metropolitan Nicephorus I of Kiev (1104–1121) to prince Vladimir Monomach (1053–1125); the most recent edition is Vladimir Mil'kov: *Mitropolit Nikifor* (Saint-Petersburg: Mir, 2007), 248–262; the letter, addressing questions concerning the personal ascesis of the sovereign and control over the senses, was probably written in Greek by the prelate before being translated to Old Russian, see Podskalsky: *Christentum und theologische Literatur in der kiever Rus'* (see note 3), 146–149.177.287.

as the *De vita Moysis* (CPG 3159), the homilies *In canticum canticorum* (CPG 3158) or the homilies *De beatitudinibus* (CPG 3161). Only fragments of these works survive, viz. as excerpts in *catenae* or in anthologies,³¹ while passages from the *Apologia in Hexaemeron* (CPG 3153) are found as interpolations in a translation of Basil of Caesarea's *Homiliae in Hexaemeron* (CPG 2835). In fact, the latter translation is closely connected to one remarkable exception in the exegetical field, viz. a translation in full of Gregory's *De hominis opificio*, appended to Basil's homilies in all known manuscripts. Other exegetical works such as the two essays on the titles of the Psalms, *In inscriptiones psalmorum* (CPG 3155),³² or the eight homilies *In Ecclesiasten* (CPG 3157) seem to have remained unknown to the Slavs, while a translation of the larger part of the five homilies *De oratione dominica* (CPG 3160) was not made until the 16th century.

2.1. *In canticum canticorum* (fragments)

Numerous short excerpts from throughout Gregory's commentary *In canticum canticorum* are found in a Slavonic translation of an untraced Greek *Catena in canticum canticorum*,³³ added to an early translation of the *Song of Songs*. Although it has been claimed that the translation of the *catena*—which has been preserved in East Slav text witnesses only—was made in Kievan Russia or at least by East

³¹ See *infra* part 6.

³² It is known that a large *catena* on the Psalms, translated in 1518–1519 by Maximus the Greek, contained a few short passages from Gregory of Nyssa's writings, as is stated by the translator himself in a letter to Grand Prince Basil III of Muscovy: "In the same manner [are] also [included] of Gregory the Theologian very short fragments as well as of his namesake and true friend, I mean [Gregory] of Nyssa, since they appear four or five times in the whole book"—translated from the edition of the letter by A. Langelier: *Maksim Grek: Byzantijn en humanist in Rusland*, (Amsterdam: Uitgeverij Jan Mets, 1986), 224.

³³ See Francis Thomson: "Made in Russia: A Survey of the Translations Allegedly Made in Kievan Russia," in: *Millennium Russiae Christianae: Tausend Jahre Christliches Russland 988–1988: Vorträge des Symposiums anlässlich der Tausendjahrfeier der Christianisierung Russlands* (Münster 5.–9. Juni 1988), ed. by Gerhard Birkfellner (Köln: Böhlau, 1993), (295–354) 312, also Marti: *Handschrift—Text—Textgruppe—Literatur* (see note 24), 140.146, and Anatolij Alekseev: *Pesn' pesnej v drevnej slavjano-russkoj pis'mennosti* (Saint-Petersburg: Dmitrij Bulanin, 2002), 40–62. The other sources of the *catena* are Philo of Carpasia's *Enarratio in Canticum Canticorum*, Hippolytus of Rome's *Commentarius in Canticum canticorum* and Procopius of Gaza's *In cantica canticorum selectarum expositionum epitome*. An edition of the Slavonic translation can be found in Alekseev: *Pesn' pesnej v drevnej slavjano-russkoj pis'mennosti* (see note 33), 63–122, who also identified the c. 80 short parallels with the Greek text.

Slav translators,³⁴ linguistic evidence points to 10th century Bulgaria as the time and place of origin.³⁵

Some parts from Gregory's Comments *In canticum canticorum* occur in a 15th century Slavonic version of another *catena*, viz. an abridgment of the *Catena trium patrum* (CPG C81 B²), the major part of which consists of Theodoret of Cyrrhus' *Explanatio in canticum canticorum* (CPG 6203). The translation is mostly ascribed to Constantine of Kostenec († after 1431).³⁶

2.2. Apologia in Hexaameron (*fragments*)

A 14th century Slavonic translation of Basil of Caesarea's *Homiliae in Hexaameron* contains six interpolations from Gregory of Nyssa's *Apologia in Hexaameron*.³⁷ The excerpts go back to scholia in the Greek exemplar of Basil's *Homiliae* and they were translated along with the rest of the text. As is clear from previous research and from the Praefatio to the recent edition of the Greek *Apologia*, parallels for the Slavonic fragments can be found in the margins of some of the Greek manuscripts. The section on the scholia in the Praefatio to the edition³⁸ does not include a parallel for the first Slavonic fragment,³⁹ but there can be no doubt that it figured in the Slav translator's Greek

³⁴ For instance Alekseev: *Pesn' pesnej v drevnej slavjano-russkoj pis'mennosti* (see note 33), 59–61.

³⁵ See the arguments of Horace Lunt: "The OCS Song of Songs: One Translation or Two?," *Die Welt der Slaven* 30 (1985), (279–318) 292–304.

³⁶ For the reference to Gregory of Nyssa see Borjana Christova: "Täлкуvanija na starozetvni i novozetvni knigi v srednovekovnata bălgarska kultura," *Palaeobulgarica* 18/2 (1994), (76–81) 78, who also mentioned fragments from Nilus of Ancyra, Michael Psellus and 'Maximus the Rhetorician', viz. Maximus Confessor. This version of the Song with comments has only been preserved in full in one 15th century manuscript, viz. Codex Rila (Bulgaria), Monastery of St John 2/24 (37), f. 115–241.

³⁷ For earlier research on the Slavonic *Homiliae in Hexaameron*, see Lara Sels: *Gregory of Nyssa, De hominis opificio: O obrazě člověka: The Fourteenth-Century Slavonic Translation. A Critical Edition with Greek Parallel and Commentary*. Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte, N.F. Reihe B. Editionen 21 (Köln: Böhlau, 2009), 19f. The translation has not yet been published. The earliest manuscript containing the text is Codex Athos, Chilandar Monastery 405, f. 1r–101v (c. 1400); four other text witnesses are known, all of South Slav origin, dated to the 15th and 16th centuries.

³⁸ Hubertus R. Drobner: "Praefatio," in: *Gregorii Nysseni In Hexaameron*, ed. idem. *Gregorii Nysseni Opera* IV/1 (Leiden: Brill, 2009), xcvi–cv.

³⁹ ~ *Hex.* (GNO IV/1, 28,12–29,17 Drobner).

model. The remaining five fragments correspond to scholia III,⁴⁰ IV,⁴¹ II,⁴² VII,⁴³ and VI.⁴⁴

2.3. De hominis opificio

The first Slav translator to deal with Gregory's *De hominis opificio* was John the Exarch, who translated chapters 25–27⁴⁵ as appendices to his *Bogoslovie*⁴⁶ together with the above-mentioned excerpt from the *De anima et resurrectione*.⁴⁷ Moreover, the *De hominis opificio* has recently been identified as a source for the Exarch's *Šestodnev*.⁴⁸ The subtle influence of Gregory's treatise is clear from passages in the sixth book, where John elaborates on the creation of man. He never actually proceeds to translate but rather paraphrases and refers to the Cappadocian father, with whom he often disagrees.⁴⁹ One of the reasons for John's circumspect treatment is his awareness of the claim that parts of Gregory of Nyssa's works were interpolated by heretics.⁵⁰

⁴⁰ Drobner: "Praefatio" (see note 38), c–ci.

⁴¹ Drobner: "Praefatio" (see note 38), ci–cii.

⁴² Drobner: "Praefatio" (see note 38), xcix–c.

⁴³ Drobner: "Praefatio" (see note 38), ciii–cv. The Slavonic text is complete, while the end of the seventh scholion is missing in the printed Greek text page cv: "Das Scholion bricht ab, weil die folgenden Pergamentblätter durch Papierseiten ersetzt wurden, die zwar den Text kopieren, aber keine Scholien und Glossen [...]. Man wird wohl davon ausgehen dürfen, daß das Scholion mit Zeile 83,9 οὐ φθέγγεται endete," which is correct according to the Slavonic tradition.

⁴⁴ Drobner: "Praefatio" (see note 38), cii–ciii. The Slavonic fragments can be found on f.11r–11v, 19v, 21r–21v, 23r–23v, 24Bv–25Bv and 24Ar–24Av of the Chilandar manuscript; see Sels: *Gregory of Nyssa, De hominis opificio: O obrazě člověka* (see note 37), 100f.

⁴⁵ *Op. hom.* 26–28 (Gregorii Nysseni quae supersunt omnia [...], edidit George H. Forbes [Burntisland: Pitligo Press, 1855], 250,19–274,25).

⁴⁶ Linda Sadnik: "Die Bruchstücke aus Väterschriften im Anschluß an die Übersetzung der Ἐκθεσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως des Exarchen Johannes," *Anzeiger für slavische Philologie* 10–11 (1979), (163–187) 165–187; 12 (1981), (133–189) 135–151.

⁴⁷ See supra part 1.

⁴⁸ See Sels: "John the Exarch and his Sources" (see note 26), *passim*.

⁴⁹ E.g. as regards the sequence of the creation of body and soul—cf. Sels: "John the Exarch and his Sources" (see note 26), 127–139.

⁵⁰ The Exarch explicitly states: "Deshalb müssen wir auch verstehen, daß das nicht die eigene Lehre des großen Kirchenlehrers ist, sondern daß sie verderbt ist von den Haeretikern, die ihre eigenen schlechten Lehren hineinmischen, gleichsam wie Gift in den Honig streuen, damit man nach diesen Worten auch seine anderen Lehren nicht (mehr) annähme. So wie der ehrwürdige Gregorius der Abstammung nach der wirkliche Bruder des großen Basilus ist, so auch im Geiste, im Glauben, im guten Willen, ein Wahrhafter und in nichts geringer als jener, sondern erfüllt von jeglicher

However, the middle of the 14th century saw the completion of a full and extremely literal Serbo-Slavonic translation of the *De hominis opificio*,⁵¹ appended to a translation of Basil's nine *Homiliae in Hexaemeron*⁵² as the second part of a bipartite "Hexaemeron corpus".⁵³ The influence of the Slavonic Hexaemeron collection never exceeded its initial orbit, viz. Athos and a region covering present-day Montenegro, Kosovo and the south of Serbia, North Macedonia and West Bulgaria. In view of the limited distribution of the text witnesses and the obscurity of the translation it is absolutely unwarranted to speak of a real assimilation of the theological views expressed in the *De hominis opificio*.

2.4. In orationem dominicam orationes V

Excerpts from Gregory's homilies *in orationem dominicam* can be found in the *Florilegium of Symeon*, which was translated from a large Byzantine collection, the so-called Σωτήριος, during the reign of Symeon of Bulgaria (893–927).⁵⁴ The core of the collection consists of 88 *Quaestiones et responsiones* ascribed to Anastasius Sinaita, each of which is followed by a string of quotations from the Fathers and other authors. Amongst these are, in parts much revised, fragments from the second and fourth homilies *De oratione dominica*.⁵⁵

Kunst und Weisheit. An vielen Stellen sind nämlich in seine Lehre solche nicht richtigen Theorien hinein gemischt worden, von den Leuten, die es sich zur Gewohnheit machen, den wahren Glauben vielerorts zu zerstören."—German translation by Aitzetmüller (ed.): *Hexaëmeron* (see note 8), vol. 6, 103–105.

⁵¹ Cf. *Gregory of Nyssa, De hominis opificio: O obrazě člověka*, ed. by Lara Sels (see note 37) (text edition on pp. 109–300).

⁵² See supra part 2.2.

⁵³ For the Greek "Hexaemeron corpus" and its variants, see Emmanuel Amand de Mendieta and Stig Y. Rudberg: *Basile de Césarée: La tradition manuscrite directe des neuf homélies sur l'Hexaéméron: Étude philologique*. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der althristlichen Literatur 123 (Berlin: Akademie Verlag, 1980), 2–4; also Sels: *Gregory of Nyssa, De hominis opificio: O obrazě člověka* (see note 37), 8f. for the Greek tradition, 20f. for the Slavonic version.

⁵⁴ *Simeonov sbornik (po Svetoslavovija prepis ot 1073 g.)*. Vol. 1: Izsledvanija i teksti, ed. by Petăr Dinekov (Sofija: Bălgarska akademija na naukite, 1991); for the collection, see e.g. Douwe Sieswerda: "The Σωτήριος, the Original of the Izbornik of 1073," *Sacris erudiri* 40 (2001), 293–327, and Francis Thomson: "A comparison of the contents of the two translations of the Symeonian Florilegium with the Greek original," *Kirilo-Metodievski studii* 17 (2007), 721–758.

⁵⁵ ~ *Or. dom.* (GNO VII/2, 23,23–25,5; 29,14–27; 55,21–56,9 Callahan). The fragments supplement the answers to questions one and eleven; Dinekov (ed.): *Simeonov sbornik (po Svetoslavovija prepis ot 1073 g.)* (see note 54), 252–254.348 (viz. f. 28vb,21–f. 29vb,18 and f. 76va, 28–b,28 in the basic manuscript).

However, a more substantial part of the homilies *De oratione dominica* was translated in 16th century Moscow by Maximus the Greek.⁵⁶ The translation as it is known from one 16th century manuscript⁵⁷ is incomplete and contains, according to the incipit in Ivanov and the references to PG 44 in Bulanin, most of the second homily,⁵⁸ the last part of the fourth and the complete fifth homily.⁵⁹ Translations of 4th century fathers indeed make up an important part of Maximus' work: he translated works of Gregory of Nazianzus, Basil of Caesarea and John Chrysostom—of the bishop of Nyssa only the homilies *De oratione dominica*. It is most likely, however, that Gregory's writings exerted a considerable influence on the theological views expressed in Maximus' own work, especially with respect to his anthropology.⁶⁰

3. *Ascetic works*—Vita s. Macrinae

Of considerable importance within the whole of Gregory's writings are his ascetic works, the most well known of which is, perhaps, the book *De virginitate* (CPG 3165). However the *De virginitate* remained unknown to the Slavs, just as the synthesis of Gregory's views on ascetism expressed in the *De instituto christiano* (CPG 3162) or in the epistolary treatises *De professione christiana* (CPG 3163) and *De perfectione christiana* (CPG 3164). Only Gregory's description of his

⁵⁶ See Aleksej Ivanov: *Literaturnoe nasledie Maksima Greka: Charakteristika, atribucii, bibliografija* (Leningrad: Nauka, 1969), 65 note 61, and Dmitrij Bulanin: *Per-evody i poslanija Maksima Greka: Neizdannye teksty* (Leningrad: Nauka, 1984), 186.

⁵⁷ Codex St. Petersburg Russian State Historical Archive 4025, f. 834,3.

⁵⁸ ~ *Or. dom.* (GNO VII/2, 20–29 Callahan).

⁵⁹ ~ *Or. dom.* (GNO VII/2, 55–74 Callahan). A note in cinnabar in the manuscript explains the hiatus; it reads "Here two quires and two *slova* (viz. homilies) have been lost, and what he has translated is not complete either" (Ivanov: *Literaturnoe nasledie Maksima Greka* [see note 56], 65).

⁶⁰ Fragments from Maximus' second "Conversation of the Mind with the Soul," for instance, immediately call to mind Gregory's *De hominis opificio* and *De anima et resurrectione*—just two excerpts: "But as you [viz. the soul] are created immortal, with intellect, and are eternally imperishable, and being the image of God, you carry with yourself the knowledge of the qualities of your Archetype with which you stand higher than speechless natures [...] and this you have not kept as you ought," or "A mirror covered with a thick layer of dust cannot reflect the luster of the sun's shining, and the soul enslaved by vile passions of the flesh cannot receive the rays of constant, unfading light. Deprived of this, it in no way differs from dumb nature."—English translation, with minor alterations, from Jack Haney: *From Italy to Muscovy: The Life and Works of Maxim the Greek*. Humanistische Bibliothek 1/19 (München: Wilhelm Fink, 1973), 150f.

sister's ascetic life, the *Vita Macrinae* (CPG 3166)⁶¹ was translated in full in the course of the 14th century. As a *Vita* of the saint, it was included in the menologia for reading on the day of her feast, July 19.⁶²

4. *Orations and sermons*

If one is to speak of the assimilation of any aspect of Gregory's writings, this is first and foremost the case with his homiletic works. Not only do we know a considerable number of translations, Gregory's sermons and orations exerted an influence on original Slavonic writing as well.

Some of Gregory of Nyssa's festal sermons were translated, as is apparent, for instance, from the manuscript collection of the Hilandar Monastery on Athos. The Hilandar library holds some codices containing two of Gregory's festal sermons in Slavonic translation: the first Easter sermon *De tridui inter mortem et resurrectionem Domini nostri Iesu Christi spatio* (CPG 3175)⁶³ is found in three Hilandar homiliaries, which also contain the sermon for the feast of the Ascension, *In ascensionem Christi* (CPG 3178).⁶⁴

Gregory's Praise of Theodore the Martyr, the *Oratio laudatoria sancti ac magni martyris Theodori* (CPG 3183)⁶⁵ can also be found in Hilandar manuscripts.⁶⁶ Of Gregory's first sermon on St. Stephen, the *In sanctum Stephanum I* (CPG 3186)⁶⁷ three versions are known.⁶⁸

⁶¹ *Macr.* (GNO VIII/1, 370–414 Callahan).

⁶² See Francis Thomson: "The Works by or Ascribed to Gregory of Nyssa in the Hilandar Monastery Slavic Manuscript Collection, together with a few remarks on the Slav Reception of Christianity," in: *Monastic Traditions: Selected Proceedings of the Fourth International Hilandar Conference (The Ohio State University, 14–15 August 1998)*, ed. by Charles Gribble and Predrag Matejic (Bloomington [Indiana]: Slavica, 2003), (342–357) 343–345; for the inclusion of the translation in the Macarian *Menologium*, see Archemandrite Iosif (Levickij): *Podrobnoe oglavlenie Velikich Čet'ich Minej vserossijskogo mitropolita Makarija, chranjaščichsja v Moskovskoj Patriaršej (nyne Sinodal'noj) biblioteke*. Vol. 2 (Moscow: Sinodal'naja tipografija, 1892), 319f.

⁶³ *Trid. spat.* (GNO IX, 271–306 Gebhardt).

⁶⁴ *Ascens.* (GNO IX, 321–327 Gebhardt). See Thomson: "The Works by or Ascribed to Gregory of Nyssa in the Hilandar Monastery Slavic Manuscript Collection" (see note 62), 346f.

⁶⁵ *Theod.* (GNO X/1, 59–71 Cavarinos).

⁶⁶ See Thomson: "The Works by or Ascribed to Gregory of Nyssa in the Hilandar Monastery Slavic Manuscript Collection" (see note 62), 347.

⁶⁷ *Steph. I* (GNO X/1, 73–94 Lendle).

⁶⁸ See Thomson: "Continuity in the Development of Bulgarian Culture during the Period of Byzantine Hegemony" (see note 5), 143 and "The Works by or Ascribed

two translations found in Slavonic menologia and homiliaries whose manuscript tradition goes back to the 14th century, and a third version—either a revision of the second translation or a new one—found in 14th century codices and included in the Macarian *Menologium* sub December 27.⁶⁹ There is an early, 10th century translation of Gregory's *De vita Gregorii Thaumaturgi* (CPG 3184),⁷⁰ also included in Macarius' *Menologium* sub November 17.⁷¹ The Greek original of the panegyric on Gregory Thaumaturgus was also used by Gregory Camblak (c. 1362/1371–1419/1420)⁷² as the main source to write his Praise of Patriarch Euthymius of Tărnovo.⁷³

Gregory's *In Meletium* (CPG 3180)⁷⁴ was also translated into Slavonic.⁷⁵ Moreover, this funeral oration, pronounced over Bishop Meletius of Antioch, is echoed in Gregory Camblak's lament for Metropolitan Cyprian of Kiev (metropolitan 1375–1406).⁷⁶ Camblak

to Gregory of Nyssa in the Hilandar Monastery Slavic Manuscript Collection" (see note 62), 347f., and Hannick: *Maximos Holobolos in der kirchenslavischen homiletischen Literatur* (see note 1), 168.

⁶⁹ See Levickij: *Podrobnoe oglavlenie Velikich Čet'ich Minej vserossijskogo mitropolita Makarija* (see note 62), vol. 1, 270; cf. *Velikie Minei Četii sobrannye vserossijskim mitropolitom Makarijem*, dekabr dni 25–31 (Moscow, 1912), 2407–2421.

⁷⁰ *Thaum.* (GNO X/1, 1–57 Heil). See Thomson: "Continuity in the Development of Bulgarian Culture during the Period of Byzantine Hegemony" (see note 5), 143.

⁷¹ See Levickij: *Podrobnoe oglavlenie Velikich Čet'ich Minej vserossijskogo mitropolita Makarija* (see note 62). Vol. 1, 188; cf. *Velikie Minei Četii sobrannye vserossijskim mitropolitom Makarijem*, nojabr tetr. II, dni 16–17 (Saint-Petersburg, 1911), 2652–2700; vol. 3, dni 17–22 (Moscow, 1914), 2701–2704.

⁷² For Camblak's life see Francis Thomson: "Gregory Tsamblak—the Man and the Myths," *Slavica Gandensia* 25/2 (1998), 5–149.

⁷³ *Pochvalno slovo za Evtimij ot Grigorij Camblak*, ed. by Pen'o Rusev, Ivan Gălăbov and Angel Davidov (Sofija: Bălgarska akademija na naukite, 1971), 112–233; for a contrastive presentation of Camblak's text and fragments of the Greek original, see Julia Alissandratos: *Medieval Slavic and Patristic Eulogies*. *Studia historica et philologica*. Sectio Slavica 6 (Florence: Sansoni, 1982), 62–65.

⁷⁴ *Melet.* (GNO IX, 439–457 Spira).

⁷⁵ Thomson: "Continuity in the Development of Bulgarian Culture during the Period of Byzantine Hegemony" (see note 5), 143; for references to manuscripts see Hannick: *Maximos Holobolos in der kirchenslavischen homiletischen Literatur* (see note 1), 190 and Thomson: "The Works by or Ascribed to Gregory of Nyssa in the Hilandar Monastery Slavic Manuscript Collection" (see note 62), 348. For the occurrence of the oration in the Macarian *Menologium* sub February 12, see Levickij: *Podrobnoe oglavlenie Velikich Čet'ich Minej vserossijskogo mitropolita Makarija* (see note 62), vol. 1, 474.

⁷⁶ There is only one known copy, viz. in the Codex Moscow, State Historical Museum Sinod. 384, f. 236r–244r (16th century); *Slovoto na Grigorij Camblak za mitropolit Kiprian*, ed. by Nevena Dončeva-Panajotova. *Biblioteka, filologija, literaturoznanie* 1 (Veliko Tărnovo: PIK, 1995), 76–96. For Cyprian's life and work, see Podskalsky: *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865–1459* (see note 6), 212–219.

used both Gregory of Nyssa's and John Chrysostom's eulogies of Meletius as structural models for his work.⁷⁷ Moreover, the oration is shown to have influenced the Life of Stephen of Perm (1340–1396) by Epiphanius the Wise († c. 1420),⁷⁸ as well as an anonymous 14th century eulogy of the Serbian Prince Lazar (1329–1389), who was killed in the battle at Kosovo polje.⁷⁹ Gregory's funeral oration on his brother Basil, the *In Basilium fratrem* (CPG 3185)⁸⁰ was also translated, presumably during the 14th century.⁸¹ The *Vita atque encomium sancti patris nostri Ephraem Syri* (CPG 3193),⁸² often considered to be spurious, is known only in 17th century copies.⁸³

5. Canonical letter

Among the early Slavonic translations were works of canon law, as they were needed to regulate church and state organisation. As in the Greek tradition, where Gregory's *Epistula canonica ad Letoium* (CPG

⁷⁷ See Johannes Holthusen: "Neues zur Erklärung des Nadgrobnoe Slovo von Grigorij Camblak auf den moskauer Metropolit Kiprian," in: *Slavistische Studien zum VI internationalen Slavistenkongress in Prag*, ed. by Erwin Koschmieder and Maximilian Braun (Munich: Trofenik, 1968), 372–382, also Alissandratos: *Medieval Slavic and Patristic Eulogies* (see note 73), 89 and by the same author "The structure of Gregory Camblak's eulogy of Cyprian," *Palaeobulgarica* 6/1 (1982), 45–58.

⁷⁸ *Žitie sv. Stefana episkopa permskogo*, ed. Vasilij Družinin ('s-Gravenhage: Mouton & Co., 1959) and sub April 26 in *Velikie Minei Četii sobrannye vserossijskim mitropolitom Makarijem*, aprel' dni 22–30 (Moscow, 1915), 988–1109; see Johannes Holthusen: "Epifanij Premudryj und Gregor von Nyssa (Ein Beitrag zur Erforschung der enkomiaistischen Literatur bei den Slaven)," in: *Festschrift für Margarete Woltner zum 70. Geburtstag*, ed. by Peter Brang, Herbert Bräuer, and Horst Jablonowski (Heidelberg: Winter, 1967), 64–82, and Alissandratos: *Medieval Slavic and Patristic Eulogies* (see note 73), 80–89. For Epiphanius' Life of Stephen, see e.g. Čiževskij: *History of Russian Literature* (see note 19), 167–171.

⁷⁹ Edited from a 17th century manuscript: "O knezu Lazaru, iz rukopisa XVII veka koj e u podpisanoga," ed. by A. Vukomanović, *Glasnik Društva srbske slovesnosti* 11 (1859), 108–118; see Holthusen: "Epifanij Premudryj und Gregor von Nyssa" (see note 78), 66–82, and Alissandratos: *Medieval Slavic and Patristic Eulogies* (see note 73), 80–89.

⁸⁰ *Bas.* (GNO X/1, 107–134 Lendle).

⁸¹ See Hannick: *Maximos Holobolos in der kirchenslavischen homiletischen Literatur* (see note 1), 171, Thomson: "Continuity in the Development of Bulgarian Culture during the Period of Byzantine Hegemony" (see note 5), 143 and idem: "The Works by or Ascribed to Gregory of Nyssa in the Hilandar Monastery Slavic Manuscript Collection" (see note 62), 348.

⁸² Edited in PG 46, col. 820–849.

⁸³ See Thomson: "The Works by or Ascribed to Gregory of Nyssa in the Hilandar Monastery Slavic Manuscript Collection" (see note 62), 348f.

3148)⁸⁴ is transmitted exclusively as a part of collections of canon law, the canonical letter is found in the Slavonic *Syntagmata xiv titulorum*, translated in 9th or 10th century Bulgaria and later adopted in Russia.⁸⁵

6. Minor fragments

Besides the translations listed above, a number of dispersed fragments are to be found included as quotations in other texts or scattered in compilations of erotapocritic and gnomological nature. A quotation on God's incomprehensibility from the *Contra Eunomium* III, for instance, was integrated in an "*Opusculum* against the Latins," preserved in a 14th century Slavonic translation and attributed to Barlaam of Seminara (c. 1290–1348).⁸⁶ In addition to the above-mentioned fragments of the second and fourth homilies *In orationem dominicam*,⁸⁷ the *Florilegium* of Symeon contains passages from Gregory's *Oratio catechetica*,⁸⁸ *De infantibus qui praemature obripiuntur* (CPG 3145)⁸⁹ and *Contra fatum* (CPG 3152).⁹⁰ Some thirty isolated and often heavily distorted sentences from Gregory's writings are included in an anthology called *Pčela* or "Bee" (Greek Μέλισσα), a collection of quotations

⁸⁴ *Epist. can.* (GNO III/5, 1,1–12,22 Mühlenberg).

⁸⁵ See Thomson: "Continuity in the Development of Bulgarian Culture during the Period of Byzantine Hegemony" (see note 5), 142; *Drevneslavjanskaja kormčaja XIV titulov bez tolkovanij*. Vol. 1, ed. with Greek parallel text by Vladimir Benešević (Saint-Petersburg: Typis academiae scientiarum, 1906), 1–837; for the *Epistula canonica*, see 612–631.

⁸⁶ The fragment is found in the Codex Dečan, Kosovo, Visoki Dečani Monastery 88 (14th century), which contains a contemporary Slavonic translation of Gregory Palamas' (1296–1359) two Λόγοι ἀποδεικτικοί, two anti-Latin *Opuscula* of Barlaam, Palamas' treatise against Akyndinos, a treatise on the azymes and two homilies for Good Friday—see Ioannis Kakridis: *Codex 88 des Klosters Dečani und seine griechischen Vorlagen: Ein Kapitel der serbisch-byzantinischen Literaturbeziehungen im 14. Jahrhundert*. Slavistische Beiträge 233 (München: Otto Sagner, 1988); the excerpt from the *Contra Eunomium* is on f. 68r,21–68v,11: Ioannis Kakridis: "Barlaam von Kalabrien. Gegen die Lateiner: Edition der serbisch-kirchenslavischen Übersetzung nach der Handschrift Decani 88," *Chilandarski zbornik* 11 (2004), (181–226) 214.

⁸⁷ See supra part 2.4.

⁸⁸ ~ *Or. cat.* (GNO III/4, 38,5–23 Mühlenberg). Viz. the sixth (or seventh, depending on whether a gloss to the second preface is counted) preface to the (pseudo-)Anastasian questions; Dinekov: *Simeonov sbornik (po Svetoslavovija prepis ot 1073 g.)* (see note 54), 228f. (f. 16vb,28–f. 17rb,15).

⁸⁹ ~ *Infant.* (GNO III/2, 95,7–17 Horner).

⁹⁰ ~ *Fat.* (GNO III/2, 49,11–52,19 McDonough). Appended resp. to the answers of questions sixteen and nineteen, Dinekov: *Simeonov sbornik (po Svetoslavovija prepis ot 1073 g.)* (see note 54), 389 (f. 97rb,6–28) and 425–428 (f. 115ra,7–f. 116va,10).

from the Bible, the Church Fathers and secular Greek authors on christian and profane ethics.⁹¹

*

Apart from Gregory of Nyssa's sermons and orations, a considerable number of which were translated throughout the Slav Middle Ages, none of his writings—be it dogmatic, exegetical or ascetic—reached the Slavs in a full translation before the 14th century, when *Vita Macrinae* and the treatise *De hominis opificio* were translated in full. A translation of the homilies *De oratione dominica* was completed in the 16th century by the Greek Michael-Maximus Triboles, whose remarkable fate it was to become one of Russia's most prominent writers of that time. The scanty sum of this survey is completed by no more than dispersed and often distorted fragments and excerpts. There is no evidence of a profound assimilation of the theological content of Gregory of Nyssa's writings in mediaeval Slavia orthodoxa. The reception of his works was largely fragmentary, on the one hand in that part of his oeuvre reached the Slavs in a piecemeal way and on the other in that the narrow selection from his works failed to do justice to the whole range of his thought. Not as a gifted theologian but only as a hagiographer and a preacher did Gregory gain a foothold on Slav soil. However, it should be noted that some of the greatest minds in the history of Slav Letters—John the Exarch in 10th century Bulgaria, Euthymius of Tărnovo in 14th century Bulgaria and Maximus the Greek in 16th century Russia—seem to have been fairly well acquainted with Gregory's works, a knowledge that was subtly incorporated into their own writings. If some aspects of his thought—e.g. some of his views on anthropology—did indeed seep through, it was due to men of their calibre, combining proficiency in Greek, a clear understanding of the Byzantine Fathers, an active mind and a prolific pen.

⁹¹ "Pčela" *Drevnerusskij perevod*. Vol. 1, ed. by Anna Pičhadze and Irina Makeeva (Moscow: Rukopisnye pamjatniki Drevnej Rusi, 2008); the *Pčela* excerpts are taken from various works, especially from the *De beatitudinibus* and the *In orationem dominicam*, but also from the *Vita Moysis*, *Contra Eunomium*, *In canticum canticorum*, *De hominis opificio*, *In Ecclesiasten*, and from the *Oratio catechetica*.

DIE BERUFUNG DER BYZANTINISCHEN FILIOQUISTEN
DES 13. JAHRHUNDERTS AUF GREGOR VON NYSSA ZUR
BEGRÜNDUNG DES *FILIOQUE*. ANALYSE EINES ZITATS AUS
AD ABLABIUM (τὸ μὲν γὰρ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, τὸ δὲ διὰ τοῦ
προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου)¹

THEODOROS ALEXOPOULOS

In seiner heftigen Auseinandersetzung mit den byzantinischen Anhängern des *filioque* wirft Patriarch Gregorios Kyprios ihnen vor, dass sie

weder die Sprüche der Heiligen [Väter] zum richtigen Zweck der Kirche auslegen noch sich darum sorgen, sich der [richtigen] Ansicht anzunähern, gemäß den Überlieferungen der Kirchenväter und den allgemeinen Ansichten über Gott und die göttlichen Dingen. Stattdessen drängen sie diese [Sprüche] zu einem Sinn, der von dem in diesen Sprüchen in Rede Stehenden abweicht, oder sie hängen ihnen an, indem sie sie von ihrem Kontext isolieren, und werden daher zu einer fremden Lehre geführt.²

Ist dieser klar ausgesprochene Vorwurf des Kyprios berechtigt? Klammern sich wirklich die Filioquisten an den Sprüchen der Väter fest,³ isolieren sie diese von ihrem eigenen Kontext und versuchen, sie zu verfälschen, um ihre Ansichten zu begründen?

Um diese Frage zu beantworten, sollte man auf diejenigen Stellen aus den Vätern hinweisen, auf die sich die byzantinischen Anhänger

¹ *Abl.* (GNO III/1, 56,5f. Müller): „Das eine ist unmittelbar aus dem Ersten, während das andere mittels des unmittelbar (aus dem Ersten Herausgegangenen) aus dem Ersten ist.“

² Vgl. Gregorios Kyprios, *Expositio fidei contra Veccum* (PG 142, 243A–B): τὰς τῶν ἁγίων φωνὰς οὐ πρὸς τὸν ὀρθὸν τῆς Ἐκκλησίας σκοπὸν ἐκλαμβάνουσιν, οὐδὲ θεραπεύουσι τὸ δοκοῦν προσίστασθαι κατὰ τὰς πατρικὰς παραδόσεις, καὶ τὰς κοινὰς περὶ τε θεοῦ καὶ τῶν θείων ὑπολήψεις, ἀλλὰ πρὸς τινα νοῦν ἀπάδοντα τῶν προκειμένων αὐτὰς ἐκβιάζουσιν, ἢ ψιλαῖς αὐταῖς προσέχουσι, καὶ πρὸς δόγμα ἐντεῦθεν ἐκφερομένοις ἀλλότριον. Vgl. auch Konstantin Melitiniotes, ΛΟΓΟΙ ANTIPPHTIKOI ΔΥΟ, edidit Markos A. Orphanos (Athen: Organismos Ekdos. Didaktikōn Bibliōn, 1986), 219f.

³ Vgl. Konstantin Melitiniotes, *Antirrhētikoi* I, fol. 111 (Konstantin Melitiniotes, ΛΟΓΟΙ ANTIPPHTIKOI ΔΥΟ, ed. Orphanos [siehe Anm. 2], 202,18–21): Πλὴν τούτοις ἀλογίστως ταῦτα λέγουσι καὶ τοῖς τῶν ἁγίων ῥήμασιν ἐπιφουμένοις, καὶ βλασφημιῶν ἐντεῦθεν ἀνακινουσιν ἐσμόν, τὴν προαναγεγραμμένην ψῆφόν τε καὶ καταδίκην ἐπάγουμεν. Das Zitat stammt aus Gregorios Kyprios, *Expositio fidei contra Veccum* (PG 142, 242A).

des *filioque* am häufigsten berufen, und auf deren gründliche Analyse eingehen. Eine dieser Hauptstellen stammt aus der Schrift Gregors von Nyssa *Ad Ablabium* und stellt einen deutlichen Beweis dafür dar, dass die den Filioque-Ansatz begünstigenden Theologen des 13. Jahrhunderts zur Unterstützung ihrer Ideen Argumente aus ihrer eigenen Tradition zu ziehen versuchten, und dies nicht nur aus taktischen Gründen, sondern weil es ihrer eigenen Überzeugung entsprach.⁴ Die Stelle, die als Baustein ihrer Kritik an den Antifilioquisten gilt, lautet:

Indem wir das Unveränderte der Natur bekennen, lehnen wir den Unterschied gemäß der Relation Verursachendes-Verursachtes nicht ab, in dem wir nur wahrnehmen, dass sich das eine von dem anderen unterscheidet. Denn wir glauben, das eine sei Verursachendes, das andere sei aus dem Verursachenden. Bezüglich dessen aber, was Verursachtes ist, bemerken wir einen weiteren Unterschied. Denn das eine ist unmittelbar aus dem Ersten, während das andere mittels des unmittelbar (aus dem Ersten Hervorgegangenen) aus dem Ersten ist, so dass das (Attribut) „Eingeboren“ unbestritten dem Sohn verbleibt und kein Zweifel daran besteht, dass der Geist aus dem Vater ist, da die Mittlerschaft des Sohnes das „Eingeboren“ für ihn (scil. den Sohn) wahr, und den Geist von seiner natürlichen (wesenhaften) Beziehung zum Vater nicht ausschließt.⁵

In diesem Abschnitt, der sich als wertvoll für Johannes Bekkos und Konstantin Melitiniotes zur Verteidigung des *filioque* erweist, wird die Aufmerksamkeit auf die Unterscheidung zwischen dem direkt (προσεχῶς) verursachten Sohn und dem durch diesen, gewissermaßen indirekt, verursachten Heiligen Geist gerichtet. In dieser Unterscheidung, die Gregor ausdrücklich vornimmt, sehen die Filioquisten eine deutliche Begründung des hypostatischen Ausgangs des Heiligen Geistes aus dem Vater als erstem Grund durch den Sohn:

⁴ Vgl. Alexandra Riebe: *Rom in Gemeinschaft mit Konstantinopel. Patriarch Johannes XI. Bekkos als Verteidiger der Kirchenunion von Lyon (1274)*. Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik 8 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2005), 313f.

⁵ *Abl.* (GNO III/1, 55,24–56,10 Müller): Τὸ ἀπαράλλακτον τῆς φύσεως ὁμολογοῦντες, τὴν κατὰ τὸ αἷτιον καὶ αἰτιατὸν διαφορὰν οὐκ ἄρνούμεθα, ἐν ᾧ μόνῳ διακρίνεσθαι τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου καταλαμβάνομεν, τῷ τὸ μὲν αἷτιον πιστεύειν εἶναι, τὸ δὲ ἐκ τοῦ αἰτιῶν καὶ τοῦ ἐξ αἰτίας ὄντος, ἄλλην πάλιν διαφορὰν ἐννοοῦμεν. Τὸ μὲν γὰρ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, τὸ δὲ διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου· ὥστε καὶ τὸ μονογενὲς ἀναντίρρητον ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ μένειν, καὶ τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς εἶναι τὸ Πνεῦμα μὴ ἀμφιβάλλειν, τῆς τοῦ Υἱοῦ μεσιτείας καὶ ἐαυτῷ τὸ μονογενὲς φυλαττούσης, καὶ τὸ Πνεῦμα τῆς φυσικῆς πρὸς τὸν Πατέρα σχέσεως μὴ ἀπειργούσης. Vgl. auch Konstantin Melitiniotes, *Antirrhetikoi* I, fol. 91.102 (Konstantin Melitiniotes, ΛΟΓΟΙ ΑΝΤΙΡΡΗΤΙΚΟΙ ΔΥΟ, ed. Orphanos [siehe Anm. 2], 141,3–8; 173,6–11).

Daher ist es allen, welche irgendwie gemeinsam (mit uns den Zusammenhang) richtig verstehen, offenkundig, dass er (Gregor von Nyssa) den Vater durch den Eingeborenen als Ursache des Heiligen Geistes und wiederum den Heiligen Geist als Verursachtes mittels des Eingeborenen genannt hat.⁶

Die Behauptung, der Geist sei nicht unmittelbar aus dem Vater, sondern durch den Sohn, impliziert eine Mittelstellung, eine vermittelnde Funktion des Sohnes innerhalb der Trinität: Einerseits bewahrt sie das „Eingeboren“ für den Sohn, andererseits stellt sie kein Hindernis für eine Wesensbeziehung des Heiligen Geistes zum Vater dar. Konstantin Melitiniotes sagt dazu:

Wenn er nämlich nicht diesen Wörtern diese Deutung gegeben hätte, dann wäre weder der Vater Ursache des Geistes durch den Sohn als Mittler, noch wäre der Sohn einziggeboren gewesen, da in einem solchen Fall auch der Geist Sohn wäre. Nun aber bewahren das Mittler-Sein des Sohnes sowie die Tatsache, dass der Vater durch ihn Ursache des Geistes ist, das „Eingeborensein“ (μονογενές) des Sohnes unbezweifelbar [...]. Wie könnte man besser beweisen, dass der Vater durch den Sohn Ursache des Geistes ist?⁷

Durch die Mittlerschaft des Sohnes bleibt nicht nur das Einziggeborene des Sohnes und die wesensmäßige Beziehung des Geistes zum Vater, sondern auch die Position des Vaters als erste und im Grunde genommen einzige Ursache innerhalb der Dreiheit gewahrt. Die Mittelstellung des Sohnes verweist auf eine essentielle Mittlerschaft, welche die Erstursächlichkeit des Vaters nicht aufhebt. Bei seiner essentiellen Beteiligung am Hervorgang des Geistes stellt der Sohn keinen dem Vater entgegengesetzten zweiten Ursprung dar:

Es gibt nicht zwei einander entgegengesetzte Ursprünge des Geistes, sondern eher eine Arché, und einen Grund, nämlich den Vater, gewiss mittels des Sohnes, der wesensmäßig vermittelt, ohne ein dem Vater

⁶ Konstantin Melitiniotes, *Antirrhetikoi* I, fol. 102 (Konstantin Melitiniotes, ΛΟΓΟΙ ANTIPPHTIKOI ΔΥΟ, ed. Orphanos [siehe Anm. 2], 174,9–12): Ἐντεῦθεν εὐδην τοῖς συνορώσιν ὁπωσοῦν πᾶσιν, ὥς αἴτιον τοῦ ἁγίου Πνεύματος τὸν Πατέρα διὰ τοῦ Μονογενοῦς εἴρηκε, καὶ δι' αὐτοῦ πάλιν αἰτιατὸν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον.

⁷ Konstantin Melitiniotes, *Antirrhetikoi* I, fol. 102r–102v (Konstantin Melitiniotes, ΛΟΓΟΙ ANTIPPHTIKOI ΔΥΟ, ed. Orphanos [siehe Anm. 2], 174,17–175,2): Ὡς ἐὰν μὴ τοῦτ' ἦν ἐρμηνεύων, μηδὲ τοῦ Υἱοῦ μεσιτεύοντος ὑπῆρχεν ὁ Πατὴρ δι' αὐτοῦ τοῦ Πνεύματος αἴτιος, οὐδ' ἂν μονογενὴς ἐτύγχανεν ὁ Υἱός, οἷα καὶ τοῦ Πνεύματος τελούντος Υἱοῦ. Νῦν δὲ τὸ μεσιτεύειν τὸν Υἱόν, καὶ τὸ δι' αὐτοῦ χρηματίζειν αἷτιον τὸν Πατέρα τοῦ Πνεύματος ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ φυλάττει τὸ μονογενὲς ἀναμφίβολον [...]. Πῶς ἂν τις βέλτιον ἀποδείξῃ διὰ τοῦ Υἱοῦ τὸν Πατέρα τοῦ Πνεύματος αἷτιον;

entgegengesetzter, von ihm abgesonderter Ursprung im Blick auf den Geist zu sein.⁸

Aus der Mittelstellung des Sohnes ergibt sich also eine essentielle Mittlerschaft, welche die Einheit innerhalb der Trinität sichert. Johannes Bekkos sagt dazu: „Es ist ganz deutlich, dass der Ausdruck durch den Sohn die Bedeutung essentieller Einheit besitzt“.⁹ Der Sohn ist essentiell Mittler für die Existenz des Geistes aus dem Vater.¹⁰ Essentielle Mittlerschaft meint für Bekkos, dass der Sohn seine οὐσία, die er vom Vater empfängt, weitergibt.¹¹ Diese Art von Mittlerschaft des Sohnes ist in Hinblick auf und in Relation zu seiner οὐσία zu verstehen:

Es heißt, der Geist ist aus dem Vater durch den Sohn. Und dass der Geist aus der οὐσία des Vaters ist, wem auch wäre das zweifelhaft? Dass er aus der οὐσία des Vaters existiert und dass er selbst enhypostatische οὐσία ist, wer wird das nicht klar bekennen? Da nun der Geist essentiell und enhypostatisch durch den Sohn aus der οὐσία des Vaters hervorgeht, wer wird von daher lehren, dass der Ausdruck „durch den Sohn“ als Erläuterung eines relationalen Verständnisses und nicht als Darstellung der essentiellen Mittlerschaft des Sohnes zu verstehen sei? Der Geist nämlich, der essentiell aus der οὐσία des Vaters existiert, da er ja nicht unmittelbar aus dem Vater ist, hat auch ganz und gar essentiell den Sohn als Mittler hinsichtlich seiner Existenz aus dem Vater.¹²

⁸ Konstantin Melitiniotes, *Antirrhetikoi* I, fol. 91r–91v (Konstantin Melitiniotes, ΛΟΓΟΙ ANTIPPHTIKOI ΔΥΟ, ed. Orphanos [siehe Anm. 2], 143,9–144,2): Οὐ δύο τοῦ Πνεύματος ἀντιδιηρημένοι πρὸς ἀλλήλας ἀρχαί, μία δὲ μᾶλλον, καὶ εἰς αἴτιος, ὁ Πατήρ, διὰ τοῦ Υἱοῦ γε μὴν, οἷα φυσικῶς μεσιτεύοντος, οὐκ ἀντιδιηρημένου τῷ Πνεύματι.

⁹ Johannes Bekkos, *De unione ecclesiarum* 20 (De unione ecclesiarum Joannis Vecchi, recensuit Hugo Laemmer [Freiburg: Herder, 1864], 261f.): Εὐδηλον, ὡς οὐσιώδους ἐνότητος δήλωσιν ἡ δι' υἱοῦ φωνὴ ἔχει. Übersetzung nach Riebe: *Rom in Gemeinschaft mit Konstantinopel* (siehe Anm. 4), 177f.

¹⁰ Vgl. Johannes Bekkos, *De unione ecclesiarum* 21 (De unione ecclesiarum Joannis Vecchi, recensuit Hugo Laemmer [Freiburg: Herder, 1864], 266): Κατὰ τί γὰρ ἄλλο, ὅτι μὴ κατὰ τὸ οὐσιωδῶς τῇ ἐκ πατρὸς ὑπάρξει τοῦ πνεύματος μεσιτεύει ὁ υἱός.

¹¹ Vgl. Riebe: *Rom in Gemeinschaft mit Konstantinopel* (siehe Anm. 4), 180f.

¹² Johannes Bekkos, *De unione ecclesiarum* 21 (De unione ecclesiarum Joannis Vecchi, recensuit Hugo Laemmer [Freiburg: Herder, 1864], 266f.): Ἐκ πατρὸς λέγεται τὸ πνεῦμα δι' υἱοῦ. καὶ ὅτι ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς τὸ πνεῦμα, τίνι καὶ ἔσται ἀμφιβαλλόμενον; ὅτι δὲ ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς ὑπάρχον οὐσίας, καὶ αὐτὸ οὐσία ἐστὶν ἐνυπόστατος, τίς οὐχ ὁμολογήσει τρανῶς; τοῦ οὖν πνεύματος οὐσιωδῶς καὶ ἐνυποστάτως δι' υἱοῦ ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας ἐκπορευομένου, τίς ἂν ἐνταῦθα τὸ δι' υἱοῦ εἰς δήλωσιν σχετικῆς ἐννοίας, καὶ οὐκ εἰς παράστασιν μεσιτείας οὐσιώδους δογματίσῃ παραλαμβάνεσθαι; τὸ γὰρ οὐσιωδῶς ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας ὑπάρχον, ἐπεὶ μὴ ἀμέσως ἐστὶν ἐκ πατρὸς, καὶ οὐσιωδῶς πάντως ἔχει τὸν υἱὸν μεσιτεύοντα κατὰ τὴν ἐκ πατρὸς αὐτοῦ ὑπαρξίν. Zitat und Übersetzung nach Riebe: *Rom in Gemeinschaft mit Konstantinopel* (siehe Anm. 4), 177f.

Schließlich verhindert die Mittlerschaft des Sohnes eine Vermischung und daher Nichtunterscheidung zwischen den beiden Verursachten. Denn,

wenn der Sohn nicht wesensmäßig ins Mittel zwischen dem Vater und dem Geist tritt, dann setzt er sich zwangsläufig dem Vater im Blick auf den Geist entgegen, und der Eingeborene bleibt nicht mehr in Wirklichkeit Eingeborener, es geht vielmehr auch die Benennung des Geistes verloren. Und es gibt nur zwei Geschwister, den Geist und den Sohn, und der Vater ist Vater beider; und auf solche Weise hört der einzige Name der Dreiheit auf zu bestehen.¹³

Ohne die essentielle Mittlerschaft des Sohnes ist nach Bekkos die Homousie zwischen Sohn und Geist als geschwisterlich (brüderlich)¹⁴ zu bezeichnen.

Bevor man auf die Analyse des Gregor-Zitats eingeht und sie in Zusammenhang mit der Trinitätslehre des Nysseners setzt, sollte man zuerst die Haltbarkeit der Anliegen der Filioquisten in Hinsicht auf die Idee der Mittlerschaft des Sohnes prüfen. Zur Begründung einer solchen Idee erheben sich gewichtige Einwände:

1.) Bezeichnet man, wie Bekkos und Melitiniotes, die Homousie zwischen Sohn und Geist als brüderlich, falls der Sohn nicht wesensmäßig zwischen beiden vermittelt, lässt man die von Gregor von Nazianz mit aller Deutlichkeit beschriebene Unterscheidung zwischen den ewigen Hervorgängen, d.h. der Zeugung und dem Ausgang, außer Acht. Denn es sind diese zwei unterschiedlichen ewigen Hervorgänge, die auf zwei ganz verschiedene Existenzweisen verweisen, die die göttlichen Personen zu distinkten Hypostasen machen, eine These, welche auch von dem Verfasser der *Epistula* 38¹⁵ (sei es Basilius oder Gregor von Nyssa) hervorgehoben wird. Wäre der Geist nach Gregor von Nazianz ebenfalls durch Zeugung aus dem Vater hervorgegangen, dann wäre er ein

¹³ Konstantin Melitiniotes, *Antirrhetikoi* I, fol. 91v (Konstantin Melitiniotes, ΛΟΓΟΙ ANTIPHTIKOI ΔΥΟ, ed. Orphanos [siehe Anm. 2], 144,4–9): Εἰ γὰρ οὐ μέσος [...] ὁ Υἱὸς φύσει τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Πνεύματος, ἀντιδιήρηται κατὰ πᾶσαν ἀνάγκην τῷ Πνεύματι, καὶ ὁ Μονογενὴς οὐ τῷ ὄντι Μονογενὴς· ὅλῳλε καὶ ἡ κλήσις οὐχ ἦπτον τοῦ Πνεύματος. Καὶ δύο λοιπόν, τό τε Πνεῦμα καὶ ὁ Υἱός, ἀδελφοί, καὶ ὁ Πατὴρ ἀμφοτέρων Πατὴρ· καὶ οὕτω τὸ μοναδικὸν τῆς Τριάδος ἐκλέλοιπε.

¹⁴ Vgl. Johannes Bekkos, *Refutatio Photiani libri* 24 (PG 141, 800C–D).

¹⁵ Vgl. Basilius von Caesarea, *Epistula* 38,4 (CUFr, Lettres 1, 85,25–32 Courtonne).

zweiter Sohn. Wäre er wiederum vom Sohn hervorgegangen, dann wäre er Enkelkind (οἰωνός).¹⁶

2.) Erfüllt der Sohn die Funktion des in der Mitte stehenden Vermittlers, so kann kein Grund von Unterscheidung innerhalb der Trinität sein, da er als Verursachtes in ihr gilt und als solches, wie der Geist, seine Bestimmung als distinkte Hypostase von dem einzigen Urgrund, d.h. dem Vater, hernimmt. In philosophischer Hinsicht kann nur das teillose Verursachende (ἀμέριστον αἴτιον),¹⁷ d.h. der absolut Einfache, Ursprung und Grund jeder Unterscheidung sein. Es ist das, was die Einzigartigkeit der Relationen zwischen den göttlichen Personen von vornherein bestimmt.¹⁸

3.) Tritt der Sohn essentiell als Mittler hinsichtlich der Existenz des Geistes aus dem Vater in Erscheinung, so bedeutet dies eine unmittelbare Beziehung des Sohnes zum Vater, die dem Geist hingegen verwehrt ist. Man könnte sich die Frage stellen, ob sich nicht auch der Geist als gleichwertiges Verursachtes in einem direkten Verhältnis zu seinem Ursprung befindet, was die Einfachheit und nicht Wechselseitigkeit bei den Relationen garantieren würde. Hat der Geist keine unmittelbare Beziehung zum Vater, so wird er entfernter vom Vater, mehr als der Sohn, gedacht und der Befürchtung des Photius entsprechend (im Anschluss an Gregor von Nazianz) zum Enkel des Vaters gemacht.¹⁹

4.) Besteht die essentielle Mittlerschaft des Sohnes, wie Bekkos meint, in der Weitergabe seiner οὐσία, aller Wesenseigenschaften²⁰ im Rahmen der Einheit des Wesens und der Identität der Natur, welche in seinem ins Sein-Gelangen aus der οὐσία des Vaters begründet ist, dann drängt sich die Frage auf, warum der Geist, da er aus derselben

¹⁶ Vgl. Gregor von Nazianz, *Oratio* 31,7 (SC 250, 286,2–288,8 Gallay). Vgl. auch Photius von Konstantinopel, *Mystagogia* 32 (PG 102, 313A); Photius, *Amphilochia* 28 (BSGRT, Photii Patriarchae Constantinopolitani epistulae et Amphilochia 4, 105,4–22 Westerink).

¹⁷ Vgl. Photius, *Mystagogia* 53 (PG 102, 332A).

¹⁸ Vgl. Photius, *Amphilochia* 28 (BSGRT, Photii Patriarchae Constantinopolitani epistulae et Amphilochia 4, 105,22 Westerink).

¹⁹ Vgl. Photius, *Mystagogia* 61 (PG 102, 340B).

²⁰ Vgl. Johannes Bekkos, *Epigraphae* 10 (Joannis Vecci Epigraphae XIII unacum Palamae Contradictionibus et Bessarionis Defensionibus, recensuit Hugo Laemmer [Freiburg: Herder, 1865], 601.605): Πάντα τὰ τοῦ πατρὸς ἴδια φυσικῶς διαβαίνειν ἐπὶ τὸν ἐξ' αὐτοῦ γεννηθέντα υἱὸν [...]. Ἐχει γὰρ ὁ υἱὸς ἐκ πατρὸς ὡς περ τὴν οὐσίαν οὕτω καὶ τὰ τῆς οὐσίας ἀγαθά. Zitate nach Riebe: *Rom in Gemeinschaft mit Konstantinopel* (siehe Anm. 4), 232f.

οὐσία des Vaters und des Sohnes sein Sein bekommt, dieses Privilegs beraubt ist, nämlich seine οὐσία weiterzugeben und eine andere Person hervorzubringen?

Eine filioquistische Deutung des Gregor-Zitats verliert weiter an Plausibilität, wenn man andere Stellen aus Gregors Schriften ins Auge fasst. In diesen Stellen ist ganz klar die Rede von den hypostatischen Eigentümlichkeiten, welche unterschiedliche Existenzweisen für die göttlichen Personen stiften, sowie von deren Unübertragbarkeit und Unkommunizierbarkeit. Das letztere gilt als unerschütterliches Axiom, da es vor einer Vermischung der Hypostasen schützt. Gregor sagt in der ersten Rede gegen Eunomius:

Aber wenn sie (sc. die ungeschaffene göttliche Natur) in ihrer äußersten Vollkommenheit und in ihrer unbegreiflichen Erhabenheit betrachtet wird, behält sie den Unterschied unvermischt und deutlich im Blick auf die Eigentümlichkeiten, welche in jeder der Hypostasen vorhanden sind, wobei sie in der Gemeinschaft, was das Ungeschaffensein betrifft, die Unveränderlichkeit, in den besonderen Merkmalen einer jeden Person hingegen die Unkommunizierbarkeit festhält. Denn die an einer jeden der Hypostasen zu beobachtende Eigentümlichkeit sondert die eine (Person) von der anderen klar und deutlich ab.²¹

In demselben Zusammenhang und bei der Aufzählung der Eigenschaften, die den Hypostasen zuzuweisen sind, schreibt Gregor dem Heiligen Geist als eigenes Proprium zu, dass er vom Vater nicht auf die Weise des Eingeborenen (μονογενῶς) seine Existenz hat und dass er durch den Sohn geoffenbart ist.²² Hier wird deutlich, dass Gregor die Offenbarung des Geistes mit der Hypostase des Sohnes verbindet, während er sein Ins-Sein-Gelangen ausschließlich auf die Person des Vaters bezieht.

Das grundlegende Prinzip des Nichtgemeinschaftlichen der hypostatischen Eigenschaften wird auch in *De oratione dominica* 3 beibehalten. Auch hier hebt Gregor hervor, dass die Unübertragbarkeit der

²¹ *Eun.* I 277f. (GNO I, 107,17–24 Jaeger): Ἀλλ' ἐν ἅκρᾳ τῇ τελειότητι καὶ ἐν ἀκαταλήπτῳ τῇ ὑπεροχῇ θεωρουμένη, τοῖς ἐνυπάρχουσιν ἐκάστῃ τῶν ὑποστάσεων ιδιώμασιν ἀσύγχυτον καὶ διακεκριμένην τὴν διαφορὰν ἔχει, ἐν μὲν τῇ κατὰ τὸ ἄκτιστον κοινωνίᾳ τὸ ἀπαράλλακτον ἔχουσα, ἐν δὲ τοῖς ἐξαιρέτοις τῶν ιδιωμάτων ἐκάστου τὸ ἀκοινωνήτον. Ἡ γὰρ ἐπιθεωρουμένη ἐκάστῃ τῶν ὑποστάσεων ιδιότης τρανῶς καὶ καθαρῶς τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου διίστησιν. Vgl. auch *Eun.* I 228 (GNO I, 93,15–17 Jaeger); ferner *Eun.* III 1,75 (GNO II, 30,18–20 Jaeger); *Ref. Eun.* 6 (GNO II, 314,28–315,3 Jaeger).

²² Vgl. *Eun.* I 280 (GNO I, 108,18–109,2 Jaeger).

an den drei Hypostasen beobachteten Merkmale unbedingt gewahrt bleiben muss, damit sich keine Vermischung in die Trinität einschleicht. In seiner Auslegung versucht der Autor zu verdeutlichen, wie die hypostatischen Eigentümlichkeiten konstitutiv zur deutlichen Unterscheidung der Hypostasen und zu deren unvermischter Einheit dienen. Zugleich betont er auch die Einzigkeit jedes an der jeweiligen Hypostase beobachteten Merkmale. Jeder Hypostase ist nur ein einziges *Proprium* eigen. Nur durch dieses kann sie sich von der anderen unterscheiden. Die Formulierungen Gregors lassen sich wie folgt wiedergeben:

- 1.) Es gibt die an diesen (scil. den Hypostasen) in herausgehobener Weise beobachtete Eigentümlichkeit.²³
- 2.) Die Merkmale werden nicht miteinander vertauscht, so dass das Kennzeichen der väterlichen Hypostase auf den Sohn oder den Geist übertragen und wiederum das Kennzeichen des Sohnes dem Vater oder dem Geist beigelegt wird oder die Eigenschaft des Geistes an Vater und Sohn zur Erscheinung kommt.²⁴
- 3.) Und der Geist geht aus Gott und vom Vater aus.²⁵
- 4.) Darin besteht die Eigentümlichkeit, welche das Eine vom Anderen deutlich und ohne Vermischung unterscheidet.²⁶
- 5.) Denn der eingeborene Sohn wird von der Heiligen Schrift als aus dem Vater (existierender) bezeichnet, und bis zu diesem, d.h. genau an diesem Punkt setzt der Wortlaut der Schrift sein *Proprium* fest.²⁷

Berücksichtigt man die vorgelegten Sachverhalte, so wird deutlich, wie selektiv und geschickt die Filioquisten Bekkos und Melitiniotes mit den Quellen umgehen, indem sie verschiedene Stellen aussondern und versuchen, diese von dem ganzen theologischen Zusammenhang der Trinitätslehre Gregors isoliert zu sehen, um sie ihren eigenen Zwecken dienlich zu machen. Im Fall der Stelle aus Gregors *Ad Ablabium*

²³ *Or. dom.* 3 (GNO VII/2, 42,7f. Callahan): Τῆς κατ' ἐξαίρετον ἐπιθεωρουμένης αὐταῖς (scil. ταῖς ὑποστάσεσιν) ιδιότητος.

²⁴ *Or. dom.* 3 (GNO VII/2, 42,8–12 Callahan): Οὐδὲ τῶν γνωρισμάτων ἐν ἀλλήλοις ἀλλασσομένων ὥστε τὸ σημεῖον τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως ἐπὶ τὸν υἱὸν ἢ τὸ πνεῦμα μετενεχθῆναι ἢ τοῦ υἱοῦ πάλιν ἐνὶ τῶν προκειμένων ἐφαρμοσθῆναι, ἢ τὴν τοῦ πνεύματος ιδιότητα τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ ἐπιφαίνεσθαι.

²⁵ *Or. dom.* 3 (GNO VII/2, 42,16f. Callahan): Καὶ τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται.

²⁶ *Or. dom.* 3 (GNO VII/2, 43,9–11 Callahan): Ταύτης τοίνυν τῆς ιδιότητος τρανῶς καὶ ἀσυγχύτως τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου διακρινούσης.

²⁷ *Or. dom.* 3 (GNO VII/2, 42,26f. Callahan): Ὁ γὰρ μονογενὴς υἱὸς ἐκ τοῦ πατρὸς παρὰ τῆς ἀγίας γραφῆς ὀνομάζεται, καὶ μέχρι τούτου ὁ λόγος ἵστησιν αὐτῷ τὸ ἰδίωμα.

ziehen sie folgende wichtige Elemente nicht in Erwägung: a) dass Gregor sowohl den Geist als auch den Sohn zu den Verursachten zählt, was für den Sohn deutlich genug ausschließt, er könne in irgendeiner Weise Ursache des Geistes sein; b) dass die Mittlerschaft des Sohnes nicht nur nicht zweifelhaft macht, dass der Geist aus dem Vater ist, sondern auch kein Hindernis für eine wesenhafte Beziehung des Geistes zum Vater darstellt. Der Kernpunkt des Gedankengangs Gregors liegt also in der Behauptung, dass die Mittlerschaft des Sohnes die existenzielle Abhängigkeit des Geistes nur vom Vater nicht aufhebt. Trotzdem bleibt immer noch erläuterungsbedürftig, in welchem Sinn diese Mittlerschaft zu deuten ist.

Eine bemerkenswerte Verständnishilfe findet sich in der Auslegung Gregors Palamas, der zwei Reden über den Ausgang des Heiligen Geistes verfasst und damit eine umfassende und in meinen Augen kohärente Argumentation zur Widerlegung des Filioque-Ansatzes geliefert hat.

Zuerst stellt Palamas eine sehr wichtige Beobachtung im Hinblick auf die Ordnung an, die sich innerhalb der Trinität findet. Diese Ordnung ist logisch und nicht ontologisch zu verstehen. Der Vater, als Quelle der Gottheit, wird als erster vorangestellt. Als zweiter in der Reihenfolge wird der Sohn gepriesen, und zwar als Eingeborener aus dem Vater, der selbst, wenn und bevor er von uns dem Vater beigegeben wird, unmittelbar mit ihm mitzudenken ist. Und dieses gilt genau deshalb, weil mit dem Begriff des Vaters der Begriff eines Sohnes mitzudenken ist und weil der Begriff des Sohnes einen Vater logisch voraussetzt.²⁸ In dieser Hinsicht ist es unmöglich, den Geist als zweiten gleich nach dem Vater zu setzen, da man einerseits wegen der beschränkten Möglichkeiten der geschöpflichen Sprache Vater, Sohn und Geist nicht zugleich aussprechen kann, und andererseits, weil der Begriff des Sohnes näher zu dem des Vaters als zu dem des Geistes steht. Hätte man den Geist unmittelbar mit dem Vater verknüpft, dann hätte sich der Geist als Sohn erwiesen!²⁹ Darüber hinaus fährt Palamas fort: Wenn wir den Sohn unmittelbar dem Geist nachfolgend

²⁸ Vgl. Gregor Palamas, Λόγος Ἀποδεικτικός Α΄ 34 (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγραμματα, Bd. 1, 64,14–20.24.26–28 Bobrinsky/Chrestou): Τὸ γὰρ ‘πατὴρ’ ὄνομα εὐθὺς συνεισάγει τῇ διανοίᾳ τὸν υἱόν· [...]. Ὁ γὰρ υἱός, πατὴρ υἱός καὶ συνεισάγει τῇ διανοίᾳ τὸν πατέρα καὶ μάλιστα τὸν πρὸ αὐτοῦ λεγόμενον.

²⁹ Vgl. Gregor Palamas, Λόγος Ἀποδεικτικός Α΄ 34 (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγραμματα, Bd. 1, 64,22f. Bobrinsky/Chrestou): Εἰ πρὸ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα τῷ πατρὶ συνημμένον θεΐμεν, δόξει ἂν υἱὸς τὸ πνεῦμα.

ansetzen, dann wird der Geist als Vater gedacht.³⁰ Indem der Sohn unmittelbar dem Vater zugeordnet wird, bewahrt er zwar für sich das Eingeboren-Sein, verhindert aber nicht, dass der Geist dem Vater durch Hervorgehen entstammt.³¹ Dies ist nach Palamas die richtige Deutung des Gedankens Gregors, dessen Sinn die Lateiner nicht in seinem vollen Ausmaß wahrgenommen haben.³²

Gerade weil der Begriff des Vaters den des Sohnes gedanklich mit einführt und umgekehrt und dadurch in dieser Hinsicht beide unmittelbar nahe zueinander stehen, bedeutet das nicht, dass der Geist dem Vater fern(er steht) und ihm nicht unmittelbar entstammt.³³

Gregor Palamas setzt seine Analyse der Stelle ausführlicher in der zweiten Rede über den Ausgang des Heiligen Geistes fort. Dort verdeutlicht er noch tiefer die umstrittene Stelle bei Gregor von Nyssa. Zuerst bemerkt Palamas, dass, wenn Gregor von Nyssa die Ursache des Geistes zwei Personen zugewiesen hätte, er dann sich zuerst auf eine Teilung im Blick auf das Verursachende eingelassen hätte.³⁴ Er tut dies aber nicht, weil er nicht zwei Ursachen in der Gottheit anerkennt. Aus diesem Grund hat er den Sohn zu den Verursachten (αἰτιατά) gezählt und damit gleichzeitig die lateinische Neuerung (λατινική καινοτομία) über die Mitursächlichkeit des Sohnes und die darauf bezogenen Erfindungen (der Sohn sei zweite Ursache, während der Vater die erste sei) abgelehnt.³⁵ Der Unterschied bestehe jetzt innerhalb der Kategorie des Verursachten darin, dass das Eine Sohn sei, während das Zweite es nicht sei.³⁶ Was genau diese Unterscheidung

³⁰ Vgl. Gregor Palamas, Λόγος Ἀποδεικτικός Α΄ 34 (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, Bd. 1, 64,25f. Bobrinsky/Chrestou).

³¹ Vgl. Gregor Palamas, Λόγος Ἀποδεικτικός Α΄ 34 (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, Bd. 1, 64,28–30 Bobrinsky/Chrestou): Ὁ δὲ υἱὸς προσεχῶς τῷ πατρὶ τιθέμενος καὶ τὸ μονογενὲς ἐαυτῷ φυλάττει καὶ τὸ ἐκπορευτῶς ἐκ πατρὸς εἶναι τὸ πνεῦμα οὐ κωλύει.

³² Vgl. Gregor Palamas, Λόγος Ἀποδεικτικός Α΄ 34 (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, Bd. 1, 64,30–33 Bobrinsky/Chrestou).

³³ Vgl. Gregor Palamas, Λόγος Ἀποδεικτικός Α΄ 34 (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, Bd. 1, 64,33–65,3 Bobrinsky/Chrestou): Ἀλλ’ οὐχ ὅτι πατὴρ τε καὶ υἱὸς ἄλληλα εἰσάγουσι τῇ διανοίᾳ κατὰ τοῦτο ὄντα προσεχῇ, διὰ τοῦτο πόρρω τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς καὶ οὐκ ἁμέσως ἐξ αὐτοῦ.

³⁴ Vgl. Gregor Palamas, Λόγος Ἀποδεικτικός Β΄ 52 (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, Bd. 1, 125,28–32 Bobrinsky/Chrestou).

³⁵ Vgl. Gregor Palamas, Λόγος Ἀποδεικτικός Β΄ 52 (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, Bd. 1, 126,1–14 Bobrinsky/Chrestou).

³⁶ Vgl. Gregor Palamas, Λόγος Ἀποδεικτικός Β΄ 52 (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, Bd. 1, 126,16–20 Bobrinsky/Chrestou).

des Verursachenden von dem Verursachten bedeute, wenn man sie der Gottheit zuweist, das wisse nur der dreieinige Gott selbst, d.h. der Vater, der Sohn und der Heilige Geist.³⁷

Des Weiteren sagt Palamas, dass Gregor von Nyssa das Verursachtsein (αἰτιατῶς εἶναι) der zwei Verursachten deutlich bestimmt. Der Sohn existiert verursacht (αἰτιατῶς) durch Zeugung (γεννητῶς), während der Geist verursacht, nicht aber zeugungshaft existiert.³⁸ Von den beiden Verursachten wird gesagt, dass sie des Vaters sind und aus dem Vater stammten. Das erste, nämlich den Sohn, hat Gregor von Nyssa unmittelbar verursacht genannt, während das zweite als etwas aus dem Vater durch den Sohn zu Denkendes (νοούμενον) und nicht durch ihn Ausgegangenenes betrachtet wird.³⁹ Entscheidend ist es hier festzuhalten, dass die Unmittelbarkeit der Beziehung des Sohnes zum Vater keinen anderen Grund hat, als dass der Sohn unmittelbar aus ihm verursacht mitzudenken ist. Der Geist ist daher als etwas zu betrachten, was aus dem Hervorbringenden (προβολεύς) mittels des unmittelbar zu ihm (dem Hervorbringenden) Gedachten, d.h. mittels des Sohnes hervorgegangen ist. Der Geist stammt aus dem Vater, welcher ihn hervorbringt, den Sohn jedoch erzeugt:

Einerseits ist der Sohn aus dem Vater und wird (auch) als ihm (entstammend) begriffen; andererseits dürfte der Heilige Geist an sich einem (ihn) Hervorvorbringenden entstammen und (eben so) begriffen werden, nicht jedoch (unmittelbar) dem Vater, sondern mittels des Sohnes, der als unmittelbar aus dem Vater (entstammend) gedacht wird; mithin wäre der Heilige Geist dann aus dem Vater (entstammend zu begreifen), welcher einerseits den Geist selbst hervorbringt, andererseits den Sohn zeugt.⁴⁰

³⁷ Vgl. Gregor Palamas, Διάλογος Ὁρθοδόξου μετὰ Βαρλααμίτου 41 (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, Bd. 2, 204,5 Bobrinsky/Chrestou). Dazu Amphilochios Radovič: Τὸ Μυστήριον τῆς ἁγίας Τριάδος κατὰ τὸν ἅγιον Γρηγόριον Παλαμᾶν (Thessalonike: Patriarchikon Hidryma Paterikon Meleton, 1973), 138f.

³⁸ Vgl. Gregor Palamas, Λόγος Ἀποδεικτικός Β΄ 53 (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, Bd. 1, 127,8–11 Bobrinsky/Chrestou).

³⁹ Vgl. Gregor Palamas, Λόγος Ἀποδεικτικός Β΄ 53 (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, Bd. 1, 127,12–16 Bobrinsky/Chrestou).

⁴⁰ Vgl. Gregor Palamas, Λόγος Ἀποδεικτικός Β΄ 54 (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, Bd. 1, 127,30–128,3 Bobrinsky/Chrestou): Ὁ μὲν υἱὸς ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἔστι καὶ νοεῖται, τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἅγιον δι' ἑαυτὸ μὲν ἐκ προβολέως εἴη ἂν καὶ νοηθεῖν, ἀλλ' οὐκ ἐκ πατρὸς διὰ δὲ τοῦ προσεχῶς νοουμένου ἐκ πατρὸς, υἱοῦ, καὶ ἐκ πατρὸς εἴη ἂν τὸ πνεῦμα, ἐκπορεύοντος μὲν αὐτὸ τὸ πνεῦμα γεννῶντος δὲ τὸν υἱόν.

Die Tatsache, dass der Sohn aus dem Vater zeugungshaft hervorgeht, macht für Gregor aus, dass er gleich nach seinem Erzeuger gedacht wird. Dieselbe Tatsache bewahrt für ihn das „Eingeboren“ und weist zugleich darauf hin, dass der Geist nicht durch Zeugung aus dem Vater hervorgegangen ist.⁴¹ Man müsste nach Palamas auch bedenken, dass Gregor von Nyssa nicht gesagt habe, die Mittlerschaft des Sohnes wirke daran mit, sondern sie verhindere nicht, d.h. sie stelle kein Hindernis für den Geist dar, unmittelbar aus dem Vater hervorzugehen.⁴²

Am Ende seines Gedankengangs versucht Palamas, seine Interpretation durch ein charakteristisches Bild aus der sinnlich erfassbaren Wirklichkeit deutlicher zu machen:

Aus dem Feuer geht sowohl das Licht als auch der Rauch unmittelbar hervor, nicht das eine mittels des anderen. Wenn das Feuer nun materiellen Stoff berührt, dann raucht und leuchtet es seiner Natur gemäß, da es ja das Licht erzeugt und den Rauch hervorbringt. Das Licht stammt also unmittelbar aus dem, was leuchtet, und wird auch an sich aus ihm gedacht. In ähnlicher Weise kommt der Rauch aus dem, was rauchen lässt, hervor. Wenn aber jemand gesagt hätte, dass der Rauch dem entstamme, was leuchtet, dann hätte er es um des Lichtes willen gesagt, indem er den Rauch durch das Licht dem Leuchtenden (entstammend) denkt, da die Mittlerschaft des Lichtes zwar für es selbst das „Eingeboren“ bewahrt und zugleich den Rauch seiner Beziehung zu dem Leuchtenden nicht beraubt, d.h. kein Hindernis für ihn darstellt, unmittelbar aus ihm hervorzugehen.⁴³

⁴¹ Vgl. Gregor Palamas, Λόγος Ἀποδεικτικός Β' 54 (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, Bd. 1, 128,4–10 Bobrinsky/Chrestou): Οὐ διὰ τὸν υἱὸν μονογενῆ τε ὄντα καὶ διὰ τοῦτο προσεχῶς εὐθὺς τῷ γεννῶντι συννοούμενον καὶ τὸ γεννητὸν ἑαυτοῦ ποιοῦντα μόνον ἴδιον καὶ συντηροῦντα, τὸ δὲ πνεῦμα δεικνύντα οὐ γεννητῶς ὄν ἐκ τοῦ πατρός· Διὰ τοῦ υἱοῦ ἄρ' ἔχει τὸ εἶναι καὶ νοεῖσθαι ἐκ πατρός τὸ πνεῦμα· δι' ἑαυτοῦ δὲ ἐκ προβόλεως ἀμέσως καὶ αὐτὸ προβαλλομένου.

⁴² Vgl. Gregor Palamas, Λόγος Ἀποδεικτικός Β' 55 (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, Bd. 1, 128,23–26 Bobrinsky/Chrestou): [...] ὅτι μὴδὲ συνεργούσαν εἴρηκεν ὁ μέγας οὗτος τὴν μεσιτείαν τοῦ υἱοῦ, ἀλλὰ μὴ ἀπειργούσαν, τουτέστι μὴ καλούσαν ἀμέσως ἐκ τοῦ πατρός καὶ τὸ πνεῦμα ἐκπορεύεσθαι.

⁴³ Gregor Palamas, Λόγος Ἀποδεικτικός Β' 55 (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, Bd. 1, 128,27–129,4 Bobrinsky/Chrestou): Ἐκ τοῦ πυρὸς ἀμέσως καὶ τὸ φῶς καὶ ὁ ἀτμός προέρχεται· οὐ γὰρ ἕτερον διὰ θατέρου. Τὸ τοίνυν πῦρ ἐπειλημμένον ὕλης ἀτμίζειν ἅμα καὶ φωτίζειν πέφυκε, τὸ μὲν φῶς οἷα διὰ γεννῶν τὸν ἀτμὸν δὲ ἐκπορεύειν. Ἐκ μὲν οὖν τοῦ φωτίζοντος τὸ φῶς προσεχῶς καὶ ἔστι καὶ δι' ἑαυτοῦ νοεῖται ἐξ αὐτοῦ· ὡσαύτως καὶ ὁ ἀτμός ἐκ τοῦ ἀτμίζοντος. Εἰ δὲ τὸν ἀτμὸν φαίη τις ἐκ τοῦ φωτίζοντος, διὰ τὸ φῶς ἔρεϊ, διὰ τοῦ φωτὸς νοήσας τὸν ἀτμὸν ἐκ τοῦ φωτίζοντος, τῆς μεσιτείας τοῦ φωτὸς καὶ ἑαυτῷ τὸ μονογενὲς φυλαττούσης καὶ τὸν ἀτμὸν μὴ ἀπειργούσης τῆς πρὸς τὸ φωτίζον σχέσεως, τουτέστι μὴ ἐμποδίζούσης ἀμέσως εἶναι ἐξ αὐτοῦ.

Was sich aus dem Gesagten ergibt, kann so zusammengefasst werden: Διὰ τοῦ φωτὸς νοήσας τὸν ἄτμὸν ἐκ τοῦ φωτίζοντος (indem man den Rauch durch das Licht dem Leuchtenden [entstammend] denkt) = Διὰ τοῦ Υἱοῦ νοήσας τὸ Πνεῦμα ἐκ τοῦ ἐκπορεύοντος (indem man den Geist durch den Sohn dem [entstammend] denkt, der ihn hervorgehen lässt).

Palamas schließt seinen Gedanken ab:

Auf solche Weise denken wir also über den nicht gezeugten Geist, dass er nämlich aus einer erzeugenden Ursache, d.h. (aus) dem Vater durch den Sohn existiert. Denn dieser ist um des Sohnes willen Vater und wird (so) genannt. Durch diesen Geist also, der nicht gezeugt, sondern ausgegangen ist, denken wir ihn als unmittelbar dem entstammend, der ihn hervorgehen lässt, was dasselbe ist wie zu sagen: aus dem (ihn) Hervorbringenden.⁴⁴

Auch wenn man die so eben ausführlich vorgeführte Verdeutlichung der umstrittenen Gregor-Stellen durch Palamas nicht befriedigend findet, kann man trotzdem nicht leugnen, dass die Deutung des Palamas im Einklang steht mit jener Passage aus der *Refutatio libri Eunomii*, wo der Nyssener bemerkt, der Name „Vater“ deute per se auch auf die Beziehung zum Sohn hin.

Denn der Vater dürfte nicht abgesondert für sich zu denken sein, ohne dass der Sohn in das Aussprechen des Vater(namen)s miteingeschlossen ist. Wenn wir also vom Vater Kenntnis erlangt haben, haben wir mit derselben Äußerung (zugleich) den Glauben an den Sohn mitgelernt.⁴⁵

Auf diese und auf ähnliche Äußerungen Gregors von Nyssa scheint sich Gregorios Kyprios zu berufen und weist dem Begriff des προσεχῶς die richtige Bedeutung (den Ansichten der Antifilioquisten gemäß) zu. Unmittelbar (ist) der Sohn, damit „er nicht Verursacher (wie ihr behauptet) des Geistes sei, [...] sondern weil er einziggeborener Sohn ist, direkt mit dem Vater mitgedacht“.⁴⁶

⁴⁴ Gregor Palamas, Λόγος Ἀποδεικτικός Β' 56 (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, Bd. 1, 129, 19–23 Bobrinsky/Chrestou): Ἀλλ' μὲν οὕτω δι' Υἱοῦ νοοῦμεν ἐκ γεννητικοῦ, ταῦτόν δ' εἰπεῖν ἀπὸ Πατρός, τὸ μὴ γεννητὸν ὑπάρχον Πνεῦμα· διὰ τὸν Υἱὸν γὰρ ἐστὶ τε καὶ λέγεται Πατήρ. Δι' αὐτοῦ δὲ τοῦ Πνεύματος, οὐ γεννητοῦ ὄντος ἀλλ' ἐκπορευτοῦ, ἀμέσως ἐκ τοῦ ἐκπορεύοντος αὐτὸ νοοῦμεν, ταῦτόν δ' εἰπεῖν ἐκ προβολέως.

⁴⁵ Ref. Eun. 6 (GNO II, 315, 3–9 Jaeger): Οὐ γὰρ ἂν πατὴρ κεχωρισμένος ἑφ' ἑαυτοῦ νοηθεῖν, μὴ υἱοῦ συνημμένου διὰ τῆς τοῦ πατρὸς ἐκφωνήσεως. πατέρα οὖν μαθόντες τῇ αὐτῇ φωνῇ καὶ τὴν εἰς τὸν υἱὸν πίστιν συνεδιδάχθημεν.

⁴⁶ Gregorios Kyprios, *De processione spiritus sancti* (PG 142, 286D): Προσεχῶς, [...] ὁ Υἱὸς, οὐχ ἴν' αἴτιος, ὥς, ὑμεῖς φατέ, εἴη τοῦ Πνεύματος, ἀλλὰ ἐπειδὴ μονογενὴς ἐστὶν Υἱὸς, ἔστιν εὐθὺς συνεπινοούμενος τῷ Πατρί.

THE TRINITY AND TEXTUALITY OR DER URSPRUNG DES TEXTWERKES

SCOT DOUGLASS

Framing the problem

Jean-Luc Marion began the preface to his *La Croisée du visible* with the following:

La question de la peinture n'appartient ni d'abord, ni uniquement aux peintres, moins encore aux seuls esthéticiens. Elle appartient à la visibilité elle-même, donc à tous, à la sensation commune [...].¹

If the question of painting does not pertain primarily to painters and aestheticians, then to whom? Both Nietzsche, in an originally unpublished note² attached to a copy of *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, and Heidegger in his *Der Ursprung des Kunstwerkes* agreed that painting and the associated questions of aesthetics pertained first and foremost to the question of truth—not the abstract question of the possibility of truth, but rather the question of truth in respect to its possibilities. That is, within the complex trajectory of what has come to be known as “Continental Philosophy,” the phenomenon of painting (and the related arts of poetry and narrative) has become a central site for thinking the phenomenon of truth. The question of the imaginative arts,³ therefore, belongs not only first and

¹ Jean-Luc Marion: *La croisée du visible* (Paris: Presses universitaires de France, 1996), 1. The English translation by James Smith: *The Crossing of the Visible: Cultural memory in the present* (Stanford: Stanford University Press, 2004), 1: “The question of painting does not pertain first or only to painters, much less only to aestheticians. It concerns visibility itself, and thus pertains to everything—to sensation in general.”

² Nietzsche wrote this note in one of his unpublished notebooks during the summer of 1873 as well as attached it to a copy of “Über Wahrheit und Lüge” sent to von Gersdorff: “Die Kunst legt es doch auf eine Täuschung ab—aber wir werden nicht getäuscht? [...] Kunst behandelt also den Schein als Schein, will also gerade nicht täuschen, ist wahr” (Nachgelassene Fragmente. Sommer-Herbst 1873, 29 [17], in: Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. Sommer 1872 bis Ende 1874*. Nietzsche Werke: Kritische Gesamtausgabe. Vol. III/4, ed. by Giorgio Colli and Mazzimo Montinari [Berlin: de Gruyter, 1978], 240,20–25).

³ In Gregory’s case, the “epinoetic arts.”

foremost to the philosopher but also, in a very particular way, to the theologian of Nicene Trinitarianism and the incarnation.

Gregory of Nyssa, of course, was very concerned with the movement of truth from the invisible to the visible: from the uncreated to the created, the “adiastemic” to the “diastemic”,⁴ the “akineti” to the “kinetic,” the non-lingual to the lingual, and, most fundamentally, from the transcendent pre-incarnate Trinity to the incarnate Christ.⁵ First as a polemical strategy against the Neo-Arians and then as a constructive method of producing theology, Gregory wrestled with the status of truth and, more to the point of this study, its original structure. He forged an intrinsic link between how truth could manifest itself within creation and how he could speak it with language “originally” constituted by the very stuff of creation. That is, he wrestled with the material culture of revelation and the material culture of the production of theology.

In “Der Ursprung des Kunstwerkes” Heidegger began his analysis with an interrogation of the material aspect of all works of art:

⁴ I am using “adiastemic” and “diastemic” (as opposed to the actual Greek forms “adiastematic” and “diastematic”) for two reasons: (1) I am highlighting the “epistemic” aspect (in a Foucauldian sense) of these two concepts in Gregory of Nyssa, and (2) I do not want to imply that Gregory of Nyssa, in his literally hundreds of usages of διάστημα and its cognates in epistemological contexts, employed διάστημα in the same technical sense that I am—although I think it is consistent with this his thought.

⁵ This ubiquitous concern in Gregory takes many forms and touches upon many issues: for example, the divine nature of the incarnated Christ, the status of language, and the (im)possibility of knowing God—either rationally or mystically. Gregory reduced the entire Trinitarian debate with Eunomius to the irreducible opposition between the created and the uncreated. See *Eun.* I 220 (GNO I, 90,20–23 Jaeger): Οὐκοῦν ἡ πᾶσα μάχη καὶ ἀμφιβολία τοῦ δόγματος τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς πρὸς τοὺς Ἀνομοίους ἐστὶ περὶ τοῦ δεῖν ἢ κτιστὸν νοεῖν τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα κατὰ τὸν λόγον τῶν ἐναντίων ἢ τῆς ἀκτίστου φύσεως. Also *Eun.* II 69f. (GNO I, 246,14–21 Jaeger). The current debate regarding the possibility and extent of a mystical experience in Gregory’s thinking, rooted in Balthasar’s work on διάστημα (Urs von Balthasar: *Présence et pensée: Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* [Paris: Beauchesne, 1942]) and seen in Laird’s recent book (Martin Laird: *Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith: Union, Knowledge and Divine Presence*. Oxford Early Christian Studies [Oxford: Oxford University Press, 2004]), revolves around the various implications of this movement from the invisible to the visible. Other recent works that address this problem from different angles include Michel Barnes: *The Power of God. Δύναμις in Gregory of Nyssa’s Trinitarian Theology* (Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2001) and the volume of essays edited by Sarah Coakley (ed.): *Re-thinking Gregory of Nyssa* (Oxford: Blackwell, 2003).

Alle Werke haben dieses Dinghafte [...]. Aber auch das vielberufene ästhetische Erlebnis kommt am Dinghaften des Kunstwerkes nicht vorbei. Das Steinerne ist im Bauwerk. Das Hölzerne ist im Schnitzwerk. Das Farbige ist im Gemälde. Das Lautende ist im Sprachwerk. Das Klingende ist im Tonwerk.⁶

Truth's dependence upon the thingly character of its manifestation not only impacts its general structure but also the fabric of its production and the horizon of its reception.

Gregory deeply understood the structural impossibility of theology or even revelation transcending the "thingly" context of creation—the impossibility of ever transcending the "diastemic" fabric of creaturely existence. In his commentary on *Ecclesiasten* Gregory stated:

Thus the whole created order is unable to get out of itself through a comprehensive vision, but remains continually enclosed within itself, and whatever it beholds, it is looking at itself. And even if it somehow thinks it is looking at something beyond itself, that which it sees outside itself has no being. One may struggle to surpass or transcend "diastemic" conception by the understanding of the created universe, but he does not transcend. For in every object it conceptually discovers, it always comprehends the "diastema" inherent in the being of the apprehended object, for "diastema" is nothing other than creation itself.⁷

Although this well-studied passage touches in multiple ways upon Gregory's understanding of how truth works, I want to highlight a particular verbal play regarding the concept of θεωρία that resonates with the thought of Heidegger and Paul Ricoeur. Gregory recounts in this passage two failed noetic strategies to transcend the limitations of being created. The first is the straightforward ambition of creation to "get outside of itself" (ἔξω ἑαυτῆς) through a "comprehensive vision,"

⁶ Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* 9 (Gesamtausgabe 5, 3f. Holzwege). Translation: "All works have this thingly character. [...] even the much vaunted aesthetic experience cannot get around the thingly aspect of the art work. There is something stony in a work of architecture, wooden in a carving, colored in a painting, spoken in a linguistic work, sonorous in a musical composition" (Martin Heidegger, *The Origin of the Work of Art*, in: *Poetry, Language, Thought*, trans. by Albert Hofstadter [New York, Harper Row, 1971], 19).

⁷ *Eccl.* (GNO V, 412,6–14 Alexander): Οὕτω καὶ πᾶσα ἡ κτίσις ἔξω ἑαυτῆς γενέσθαι διὰ τῆς καταληπτικῆς θεωρίας οὐ δύναται, ἀλλ' ἐν ἑαυτῇ μένει ἀεὶ καὶ ὅπερ ἂν ἴδῃ, ἑαυτὴν βλέπει· κἂν οἰηθῇ τι ὑπὲρ ἑαυτὴν βλέπειν, τὸ ἐκτὸς ἑαυτῆς ἰδεῖν φύσιν οὐκ ἔχει. οἷον τὴν διαστηματικὴν ἔννοιαν ἐν τῇ τῶν ὄντων θεωρίᾳ παρελθεῖν βιάζεται, ἀλλ' οὐ παρέρχεται. παντὶ γὰρ τῷ εὐρισκομένῳ νοήματι συνθεωρεῖ πάντως τὸ συγκαταλαμβανόμενον τῇ ὑποστάσει τοῦ νοουμένου διάστημα· τὸ δὲ διάστημα οὐδὲν ἄλλο ἢ κτίσις ἐστίν. Translation by Scot Douglass.

through a θεωρία that is τῆς καταληπτικῆς (a form, of course, of καταλαμβάνω)—a θεωρία, therefore, rooted in the determination to dominate and conquer knowledge.⁸ Created being's inability to sieze such a "metaphysical" θεωρία, one that could explicitly transcend the physical, can be traced through the five-fold usage of the reflexive pronoun ἐαυτῆς: creation's desire to get ἔξω ἐαυτῆς and actually see something τὸ ἐκτὸς ἐαυτῆς is thwarted because it is perpetually enclosed within itself (ἀλλ' ἐν ἐαυτῇ μένει αἰεί). This remains true even when it has (falsely) convinced itself it is seeing τι ὑπὲρ ἐαυτήν. As a result, it only "sees itself" (ἐαυτὴν βλέπει).⁹ Conceding this containment and the concomitant inability of a direct transcending vision, created being, according to Gregory, attempted a second strategy—rooted again in a sense of notional violence (βιάζεται).¹⁰ This second attempt involved a θεωρία able to perform a self-transcending analytic of creation from within creation (τῇ τῶν ὄντων θεωρίᾳ)—but the practitioner of this second method, Gregory concluded, also "does not transcend" (οὐ παρέρχεται). Both strategies failed because every attempt to have a θεωρία necessarily resulted in a συνθεωρία. This "seeing with" is underlined by the direct object of συνθεωρεῖ: τὸ συγκαταλαμβανόμενον διάστημα (διάστημα being strictly qualified: τὸ δὲ διάστημα οὐδὲν ἄλλο ἢ κτίσις ἐστίν) as that which is always signified in the double usage of the prefix συν. Every θεωρία, therefore, is always a συνθεωρία, a συνθεωρία σὺν διάστημα. The desire for a θεωρία καταληπτική results, necessarily, in συνθεωρεῖν τὸ συγκαταλαμβανόμενον διάστημα. This doubling of the prefix συν-, the impossibility of seeing anything in an isolated purity (the impossibility of not only thinking anything fully abstracted from its manifestation but also of thinking any manifestation outside of its implication in plurality), locates Nyssen theology in a number of important economies: time, plurality and emplotment—in a word, narrative.

⁸ This is the same verb, as Gregory well knew, in the Johannine prologue: Καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν (John 1:4f.). Gregory frequently accused Eunomius, in respect to his positivistic/optimistic view of knowing, of noetic violence (see *Eun.* I 19.349 [GNO I, 28,3–5; 120,4 Jaeger]). This theme is subtly repeated in the second strategy, revolving around the word βιάζεται.

⁹ Von Balthasar, of course, mapped out this "diastemic" containment in his groundbreaking work on Gregory of Nyssa (von Balthasar: *Présence et pensée* [see note 5]).

¹⁰ Βιάζω from Homer to Aeschylus to Sophocles, from Thucydides to Xenophon to Plato, denotes the use of violence to force a desired outcome.

I am, therefore, asking the following questions of Gregory of Nyssa—questions that are associated with the implications of this concept of “thingly witness,” of always having to συνθεωρεῖν τὸ συγκαταλαμβανόμενον διάστημα; questions, I think, that emerge from his texts and enter into a clarifying dialogue with texts written both before and well after his own:

1. What is the structure of truth in Gregory? And how is this structure related to the manner in which the Trinity as Trinity has made itself known?

2. Following the language of Marion, what deformation of truth takes place in the crossing over from the invisible to the visible? That is, what is the cost to truth of truth becoming knowable? What epistemological price does the material culture of revelation exact from truth in return for its indispensable service?

This was not an idle question to the Cappadocians. Gregory of Nazianzus explicitly addressed it in *Oratio* 37:

But since He is emptied for the sake of us, since he comes down (and I speak of an emptying, as it were, a laying aside and a loss of His glory), He, on account of this, becomes comprehensible as a function of dimensionality [...]. And even now He bears being stoned, not only by those who are intentionally abusive, but also by we ourselves who seem to reverence Him. For to use corporeal names when discoursing of the incorporeal befalls upon us to partake with those who intentionally abuse and stone Him; but be lenient, I say again, in respect to our weakness, for I do not willingly stone Him; but having no other words to us, we use what we have.¹¹

Nazianzen's haunting conclusion reflected his understanding of the inescapable material culture of theological production. Orthodox words, like heretical words and the stones hurled by the malevolent, do a certain type of violence to truth. This would be true not only

¹¹ Gregory of Nazianzus, *Oratio* 37,3f. (SC 318, 276,11–278,16 Moreschini/Gallay): Ἀλλ' ἐπειδὴ κενοῦται δι' ἡμᾶς, ἐπειδὴ κατέρχεται—κένωσιν δὲ λέγω τὴν τῆς δόξης οἶον ὑφ' ἑσίν τε καὶ ἐλάττωσιν—διὰ τοῦτο χωρητὸς γίνεται [...]. Φέρει καὶ νῦν λιθαζόμενος, οὐ μόνον ὑπὸ τῶν ἐπηρεαζόντων, ἀλλὰ καὶ ὑφ' ἡμῶν αὐτῶν τῶν εὐσεβεῖν δοκούντων. Τὸ γὰρ περὶ ἄσωμάτου διαλεγόμενον, σωματικοῖς κεχρησθαι ὀνόμασι, τυχὸν ἐπηρεαζόντων ἐστὶ καὶ λιθαζόντων· ἀλλὰ συγγνώμη, πάλιν λέγω, τῇ ἀσθενείᾳ. Λιθαζόμεν γὰρ οὐχ ἐκόντες, ἀλλὰ τὸ φθέγγεσθαι ἄλλως οὐκ ἔχοντες, ᾧ δὲ ἔχομεν χρώμενοι. Translation by Scot Douglass.

in orthodox sermons, but in every recitation of the Nicene Symbol, itself. Such an understanding of the impact of the material culture of language on truth resulted in something of the following conclusion: every time the Nicene Creed is uttered, God simultaneously smiles in recognition and winces in pain. In Heideggarian terms, the writing of the incarnation and the Trinity requires an “Abbau.” Christian theology constitutes a certain violence, and must partake of this violence by taking on the conceptual framework—“taking on” always and at the same time indicating both of its common senses: of utilizing/incorporating and subverting/challenging. That is, the Cappadocians employed conceptual frameworks that they initially desired to subvert when employed by Eunomius and whose very structure of subsequent subversion got mapped upon the structure of Christian becoming.

3. How, therefore, does truth function in the writings of Gregory? In other words, how does the work of text work? And how is this work related to his reading of the Trinity? How do we read Gregory, especially his so-called “dogmatic treatises,” as something more than just a dissociated prolegomena to a mystical experience?

As the title “Der Ursprung des Textwerkes” suggests, the origin of my reading of how texts work for Gregory is the general insights of Heidegger’s *Der Ursprung des Kunstwerkes*. The idea of “origin” for Heidegger, of “ursprünglich,” first appears in *Sein und Zeit* in respect to the temporal aspect of owned existence and has two meanings in the thinking of Heidegger: (1) it is concerned with what gives rise to something, to what originates; and (2), it is concerned with something that springs straight from its origin and remains near its source. Both senses are always in play. In *Der Ursprung des Kunstwerkes* the question of “origin” concerns the “work of art” in two senses as well: (1) the “work of art” as the art object, itself, and (2) the work that the work of art does. It is in respect to this second sense that Heidegger famously concluded “art is the truth setting itself to work”.¹² For Gregory, the idea of “origin” played a central role, as one would suspect, in his understanding of creation and created being, but it was also a key element in his defense of the Nicene Trinity—this was especially true, as

¹² Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* 51.59 (Gesamtausgabe 5, 50.59 Holzwege): “Demnach wurde im voraus das Wesen der Kunst als das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit bestimmt” (59); “Dann ist die Kunst ein Werden und Geschehen der Wahrheit” (59); “Die Wahrheit richtet sich ins Werk” (50); “Im Werk ist das Geschehnis der Wahrheit und zwar nach der Weise eines Werkes am Werk” (59).

will be seen below, in his *Ad Ablabium: Quod non sint tres dei*. In this short treatise, Gregory argued for the unity of the Trinity in terms of its “work” in two ways also: (1) as a function of the unified work of the Trinity and (2) as an outworking of the complex unified origin of this work. While unable to do justice here to Heidegger’s complicated arguments and their relation to Gregory’s thought, I would like to highlight how the “thingness” of imaginative expression (whether art or theology) and the structure, therefore, of that expression’s origin interact to determine the possibility of truth’s knowability, of its ability to unconceal itself via this “thingness.”

For Heidegger, truth sets itself to work in the work of art as the conflict between what he calls the earth and the world—in the roughest terms, between that which conceals (the earth) and that which discloses (the world). The earth is identified as that which attempts to conceal the truth, it is the self-secluding “thingness” that truth must use to manifest itself but whose necessary mediation exacts a price. In the theology of Gregory, the concealing “earth” is the flesh of the incarnated Christ, the “diastemic” materiality of language and the “kineticism” of God’s deeds within creation. Heidegger’s “world,” as opposed to the earth, is the “self-disclosing openness of broad paths” of the historical manifestation and mode of being of Being. World and earth are inseparable, they need each other to exist, and the “work of truth setting itself to work” happens because of their strife.

Das Gegeneinander von Welt und Erde ist ein Streit. Allzuleicht verfälschen wir freilich das Wesen des Streites, indem wir sein Wesen mit der Zwietracht und dem Hader zusammenwerfen und ihn deshalb nur also Störung und Zerstörung kennen. Im wesenhaften Streit jedoch heben die Streitenden, das eine je das andere, in die Selbstbehauptung ihres Wesens. Die Selbstbehauptung des Wesens ist jedoch niemals das Sichversteifen auf einen zufälligen Zustand, sondern das Sichaufgeben in die verborgene Ursprünglichkeit der Herkunft des eigenen Seins. Im Streit trägt jedes das andere über sich hinaus.¹³

¹³ Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* 37f. (Gesamtausgabe 5, 35 Holzwege). English translation (Hofstadter: *Martin Heidegger, The Origin of the Work of Art* [see note 6], 49): “The opposition of world and earth is a striving. But we would surely all too easily falsify its nature if we were to confound striving with discord and dispute, and thus see in it only disorder and destruction. In essential striving, the opponents raise each other into the self-assertion of their natures. Self-assertion of nature, however, is never a rigid insistence upon some contingent state, but surrender to the concealed originality of the source of one’s own being. In the struggle, each opponent carries the other beyond itself”.

The truth in this context is not a propositional abstract truth, but rather a call to a certain type of living. It is not truth as correspondence to some measured reality (*Wahrheit als Richtigkeit*), but truth as an event (*Ereignis* and *Geschehnis*), what Heidegger understands as an opening of the Open to the world of true being/true living. Despite its immediacy, such a truth is always a partial truth. Heidegger goes on to say:

Der Satz: Das Wesen der Wahrheit ist die Un-wahrheit, soll dagegen nicht sagen, die Wahrheit sei im Grunde Falschheit.¹⁴ [...] Die Wahrheit ist Un-Wahrheit, insofern zu ihr der Herkunftsbereich des Noch-nicht(des Un-)Entborgenen im Sinne der Verbergung gehört. In der Un-verborgenheit als Wahrheit west zugleich das andere»Un-«eines zwiefachen Verwehrens. Die Wahrheit west als solche im Gegeneinander von Lichtung und zwiefacher Verbergung.¹⁵

Gregory says something similar in respect to his reading of David's comment in Ps 115:2 LXX: "All men are liars" (πᾶς ἄνθρωπος [...] ψεύστης ἐστίν).¹⁶ Gregory, in contrast to Paul in his letter to the Romans, does not see this as a text about depravity, but rather one about the constitutional limitations of "diastemic"/dimensional man. All men lie "not in any hatred of the truth, but in the feebleness of being able to set out a description".¹⁷ Just as "diastemic/kinetic" creation simultaneously veils and reveals, language simultaneously lies and tells the truth. Language, for Gregory, must acknowledge, at the very moment it emerges from the deep desire to transcend itself and speak absolutely, its complete inability to do so. The movement of language toward Christ is frustrated by the inescapable flight of Christ: "[...] whose being [God's], such as it is essentially, flees from

¹⁴ Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* 43 (Gesamtausgabe 5, 41 Holzwege). Translation (Hofstadter: *Martin Heidegger, The Origin of the Work of Art* [see note 6], 55): "The proposition, 'the nature of truth is untruth,' is not, however, intended to state that truth is at bottom falsehood".

¹⁵ Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* 49 (Gesamtausgabe 5, 48 Holzwege). Translation (Hofstadter: *Martin Heidegger, The Origin of the Work of Art* [see note 6], 60): "Truth is un-truth, insofar as there belong to it the reservoir of the not-yet-uncovered, the un-uncovered, in the sense of concealment. In unconcealedness, as truth, there occurs also the other 'un-' of a double restraint or refusal. Truth occurs as such in the opposition of clearing and double concealing."

¹⁶ *Virg.* (GNO VIII/1, 290,13f. Cavarnos). Translation by Scot Douglass.

¹⁷ *Virg.* (GNO VIII/1, 290,13f. Cavarnos): Οὐχὶ τῷ μίσει τῆς ἀληθείας, ἀλλὰ τῇ ἀσθενείᾳ τῆς διηγήσεως. Translation by Scot Douglass.

every access of comprehension and curiosity”.¹⁸ Once again, Gregory denied the possibility of an access (ἔφοδον) to knowledge that was καταληπτικὴν. Christ flees any theological attempt to master Him noetically. As a result, every truth about God is always also a lie about Him. This mirrors Heidegger’s moment of double concealment: (1) the “diasteme,” in itself, conceals “adiastemic” truth; (2) “adiastemic” truth’s unconcealing within the “diasteme” as a function of using the material culture of the “diasteme” results in a specific and particular second concealment at the very moment of unconcealing.

Although Gregory, in a fashion similar to Heidegger, takes the limitations of the “diastematic” gap to create a productive space, to open an opening within which the “adiastemic” resides, it remains inaccessible in a way contrary to the immediacy of even the partial truth in Heidegger’s concealing/unconcealing opening¹⁹. Both Derrida and Ricoeur critique Heidegger at this very point: Heideggerian truth, regardless of its partial status, has too much presence. Derrida’s solution, attractive in many ways and resonant with Gregory, is to posit the presence of truth as an inaccessible supplement, something that always remains other to its manifestation at a structural level. Ricoeur, in his reworking of *Sein und Zeit* as *Récit et temps*, posits truth in a narrative (i.e., temporal) detour. He concludes: “time becomes human to the extent that it is articulated through a narrative mode, and narrative attains its full meaning when it becomes a condition of temporal existence.” Ricoeur supplants the immediacy of Heidegger’s “work of art setting truth to work” with the more arduous detour of truth’s making itself known through the art of story-telling.

¹⁸ *Eun.* II 12 (GNO I, 230,24–26 Jaeger): [...] οὐ τὸ εἶναι ὅ τι ποτὲ κατ’ οὐσίαν ἐστὶ πᾶσαν ἐκφεύγει καταληπτικὴν ἔφοδον καὶ πολυπραγμοσύνην. Translation by Scot Douglass.

¹⁹ In Scot Douglass: *Theology of the Gap: Cappadocian language theory and the trinitarian controversy*. American university studies 7/235 (New York: Peter Lang, 2006), I develop how Gregory exploits the gaps of creation to construct what I call the metadiastemic intrusion—sacred spaces created out of diastemic materials (stones and flesh) that cannot be entered (like the Holy of Holies and the womb of the Virgin Mary) within which resides the “adiastemic” presence of God.

Ricoeur's fundamental argument,²⁰ rooted in his reading of Aristotle's²¹ *Poetica*, also puts an emphasis on the value of the prefix συν-. Both μῦθος and μίμησις, as inter-related subsets of ποίησις, belong to the category of the productive, the creative—in the lexicon of Gregory of Nyssa: the “epinoetic”—as a function of a combinatory maneuver. In his development of what he calls “mimesis₂,” Ricoeur reads the following two passages in Aristotle:

For every drama has spectacle, character, plot, language, melody, thought in the same way, but the most important of these [plot] is the organization of the events.²² Plot is the imitation of action. For when I say plot, this is the putting together of events.²³

Μῦθος and μίμησις are related in Ricoeur's reading of Aristotle via the operation designated by the prefix συν-: there is a σύστασις τῶν πραγμάτων (from συνίστημι), and a σύνθεσις τῶν πραγμάτων (from συντίθημι). Poetic truth originates from the combination, from the artistic putting together,²⁴ from the turning to the resources of συνθεωρεῖν τὸ συγκαταλαμβανόμενον διάστημα.

Concluding Application to the Ad Ablabium

I would like now to discuss these ideas in respect to a complex passage in the *Ad Ablabium* that invoked the concept of συνθεωρία:

For since the logos of the overseeing and watching power is one in the Father and Son and Holy Spirit—as has been previously stated: starting from the Father as something from a spring, worked out (operated) by the Son, perfected in grace by the power of the Holy Spirit, and no operation at all is differentiated with reference to the persons (of the

²⁰ Ricoeur develops this portion of his argument in chapters 2 and 3 of his “Temps et récit” “La mise en intrigue” and “Temps et récit: la triple mimesis,” 55–129 (“Temps et récit.” Vol. 1: L'ordre philosophique [Paris: Éditions du Seuil, 1983]).

²¹ Aristotle, of course, was the ancient champion of the serious implications of κίνησις and, therefore, a precursor to someone like Kierkegaard in his privileging of “repetition” over Platonic “recollection.”

²² Aristotle, *De arte poetica liber* 1450a (SCBO, 11,13–15 Kassel): Καὶ γὰρ ὅστις ἔχει πᾶν καὶ ἥθος καὶ μῦθον καὶ λέξιν καὶ μέλος καὶ διάνοιαν ὡσαύτως, μέγιστον δ' τούτων ἔστιν ἡ τῶν πραγμάτων σύστασις.

²³ Aristotle, *De arte poetica liber* 1450d (SCBO, 10,41–11,1 Kassel): Ὅστιν δ' τῆς μὲν πράξεως ὁ μῦθος ἢ μίμησις, λέγω γὰρ μῦθον τοῦτον τὴν σύνθεσιν τῶν πραγμάτων.

²⁴ This, of course, is Heidegger's etymological reading in *Der Ursprung des Kunstwerkes* 9 of “Symbol” as συμβάλλειν: “Zusammenbringen heißt griechisch συμβάλλειν” (Gesamtausgabe 5, 4 Holzwege).

Trinity), although it is accomplished individually by each and specially assigned (to each) apart from [our] comprehending them together.²⁵

Gregory's defense of the unity of the Trinity in this passage turns on the philosophically determined thesis that the works of the Trinity are always and necessarily a unified, single work in the unknowable "(non)place" of the "adiasteme." "No operation, none at all, is differentiated in respect to the persons of the Trinity" (οὐ διακρίνεται πρὸς τὰς ὑποστάσεις οὐδεμία ἐνέργεια). The posited singularity of this work despite its plural manifestation has everything to do with the origin of the work. Its articulation and subsequent differentiation is intimately linked with the origin of the knowability of the Trinity—namely, the Trinity becomes knowable as a Trinity (in respect to its plurality) when "it" decides to cross the "diastemic" boundary of creation and use the material culture of creation to both speak and act. At the exact moment of crossing into the visible (one can only speak of Trinitarian time as and after this crossing takes place), the act goes from being an ineffable unity to being a speakable plurality (Gregory argued in *Contra Eunomium* II for the following ratios: where there is no διάστημα, there is no language; where there is διάστημα, there is language).²⁶ The above articulation of causes in the *Ad Ablabium* creates an inescapable sense of time and sequence within an existence where every θεωρία is a συνθεωρία. In this passage, συνθεωρουμένης is clearly a theological maneuver that, à la Ricoeur's reading of Aristotle, organizes a theological narrative. Gregory "views together" the individual and specially assigned (ἰδιαζόντως παρ' ἐκάστης καὶ ἀποτεταγμένως) acts of the members of the Trinity in such a way that there is no distinction, none at all, between them. The articulation of the complex relationship in view here is an act of συνθεωρία required by the reality of only being able to συνθεωρεῖν. That is, the participle ἐπιτελουμένη should be read as a circumstantial adverb of concession: "no operation is differentiated in respect to the persons (unavoidably plural) despite/even though it is accomplished individually by each and specially assigned (to each) [...]." There can be no direct θεωρία

²⁵ *Abl.* (GNO III/1, 50,13–20 Müller): Ἐπειδὴ γὰρ εἰς ὃ τῆς ἐποπτικῆς τε καὶ θεατικῆς δυνάμεως λόγος ἐν πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ πνεύματι ἀγίῳ, καθὼς ἐν τοῖς ἔμπροσθεν εἴρηται, ἐκ μὲν τοῦ πατρὸς οἷον ἐκ πηγῆς τινος ἀφορμώμενος, ὑπὸ δὲ τοῦ υἱοῦ ἐνεργούμενος, ἐν δὲ τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος τελειῶν τὴν χάριν, καὶ οὐ διακρίνεται πρὸς τὰς ὑποστάσεις οὐδεμία ἐνέργεια ἰδιαζόντως παρ' ἐκάστης καὶ ἀποτεταγμένως δίχα τῆς συνθεωρουμένης ἐπιτελουμένη. Translation by Scot Douglass.

²⁶ *Eun.* II 214 (GNO I, 287,26–288,3 Jaeger).

of the undifferentiated divine ἐνέργεια; there can only be a συνθεωρία of the divine act within time. Just as Gregory exploited διάστημα to think God within διάστημα, so here he exploited συνθεωρία to create a theological narrative that “sees together” the refracted acts of the Trinity into an undifferentiated original unity. In other words, the inability to either see or think the undifferentiated unity of the Trinity (its logical incomprehensibility) is explained, even required, by the origin of its becoming visible. There is an echo here to Gregory’s comments on created being’s origin:

For it was not possible that a being who derived his origin from an alteration should be altogether free from this liability. For the passing from a state of non-existence into that of existence is a kind of alteration [...] and being thus subject to alteration, he never continues in his existing state—for alteration is a certain kind of motion continually advancing from the present state to another.²⁷ [...] to stop moving would mean to cease to exist altogether.²⁸

The analogous paraphrase: Since any ἐνέργεια of the Trinity involves a manifestation within the “diasteme,” within time, it fundamentally has a narrative character—any attempt to abstract it out of the “diasteme,” to have a pure θεωρία (a θεωρία καταληπτική) as opposed to a συνθεωρία (a συνθεωρεῖν συγκαταλαμβανόμενον διάστημα) results in a non-θεωρία. The Trinity as a knowable theological concept ceases to be outside its emplotment within the material culture of creation. If Ricoeur is right in concluding: “Que le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé sur un mode narratif, et que le récit atteint sa signification plénière quand il devient une condition de l’existence temporelle”,²⁹ then time, for Gregory, would become theological time when we take a narrative approach to reading the Trinity. Gregory would rewrite Ricoeur’s conclusion in the following manner: “time becomes theological to the extent that it is articulated through a narrative mode and narrative attains its full meaning when

²⁷ *Or. cat.* (GNO III/4, 55,6–23 Mühlenberg). Translation by Scot Douglass.

²⁸ *Op. hom.* 14,1 (Gregorii Nysseni quae supersunt omnia [...], edidit George H. Forbes [Burntisland: Pitsligo Press, 1855], 174,6f.): Εἰ δέ ποτε κινούμενον παύσοιτο, καὶ τοῦ εἶναι πάντως τὴν παύσαν ἔξει. Translation by Scot Douglass.

²⁹ Paul Ricoeur: *Temps et récit* (see note 20), 85. Translation: “Time becomes human to the extent that it is articulated through a narrative mode, and narrative attains its full meaning when it becomes a condition of temporal existence” (Paul Ricoeur: *Narrative and Time*. Vol. 1, trans. by Kathleen McLaughlin and David Pellur [Chicago: University of Chicago Press, 1990], 52).

it becomes a condition of Christian existence".³⁰ This is not merely a maneuver of inferring character from deeds, but rather a complex reading of deeds from a συνθεωρεῖν of various passages that focus on the origin of these deeds. I agree, therefore, with Lewis Ayres that the fundamental argument in "Not Three Gods" is not rooted in terminological precision and the logical necessity that would emerge from carefully defining οὐσία, πρόσωπον, φύσις and ὑπόστασις.³¹ For this to be true, this requires ἐπίνοια in the service of συνθεωρία in which the συν- simultaneously acknowledges the plurality of knowledge and the organizing movement of narrative to make sense of the entropic differences of all things within creation.

³⁰ This links directly to what Ricoeur calls "mimesis₃." Gregory strongly believed that the Christian role of reading was mimetic, that the work of texts was a larger συνθεωρία whose goal was to "see together" the reader's life with the epinoetically organized text. That is, he privileged the narrative of the metanoetic over the noetic as a function of the epinoetic construction of narrative. This was true not only in his writing on the lives of saints, but also in his polemical and dogmatic treatises—both of which emplot critical arguments within extended interpretive narratives of Moses, Abraham, David, Paul and Christ. In his *Life of Moses*, we see the strategy of συνθεωρία perhaps most clearly. The text is two readings of the same life—a ιστορία of the life of Moses followed by a θεωρία of the life of Moses—moving to a συνθεωρία of the reader's narrative reconstruction of his own life as "seen together" with the life of Moses. Gregory stated: Ταῦτα μὲν ὅσα ἐκ τῆς προχείρου τοῦ ἀνδρὸς ιστορίας ἐμάθομεν, ἐν ἐπιδρομῇ σοι διηγησάμεθα, εἰ καὶ πως ἡ ὑποθεσίς ἐστιν ἐν οἷς τὸν λόγον ἀναγκαίως ἐπλάτυνε. καιρὸς δ' ἂν εἴη πρὸς τὸν προκείμενον ἡμῖν τοῦ λόγου σκοπὸν ἐφαρμόσαι τὸν μνημονευθέντα βίον, ὥς ἂν τις γένοιτο ἡμῖν ἐκ προειρημένων πρὸς τὸν κατ' ἀρετὴν βίον συνεισφορά (Vit. Moys. [GNO VII/1, 33,3–9 Musurillo]).

³¹ Lewis Ayres: "On Not Three People. The Fundamental Themes of Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology as Seen in To Ablabius. On Not Three Gods," in: Coakley (ed.): *Re-thinking Gregory of Nyssa* (see note 5), (15–44) 21.

BIBLIOGRAPHY

Previous colloquia (1969–2004)

1969: CHEVETOGNE

Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse: Actes du colloque de Chevetogne (22–26 septembre 1969), ed. by Marguerite Harl. Leiden: Brill, 1971.

1972: FRECKENHORST BEI MÜNSTER

Gregor von Nyssa und die Philosophie: Zweites internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Freckenhorst bei Münster, 18.–23. September 1972, ed. by Heinrich Dörrie, Margarete Altenburger, and Uta Schramm. Leiden: Brill, 1976.

1974: LEIDEN

De infantibus praemature abreptis: Colloquii Gregoriani III Leidensis 17/23–IX–1974 Acta, ed. by Jacobus C.M. van Winden and A. van Heck. Leiden 1976 (unpublished).

1978: CAMBRIDGE, ENGLAND

The Easter Sermons of Gregory of Nyssa: Translation and Commentary: Proceedings of the Fourth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Cambridge, England, 11–15 September, 1978), ed. by Andreas Spira and Christoph Klock with an introduction by G. Christopher Stead. Patristic Monograph Series 9. Cambridge (Massachusetts): Philadelphia Patristic Foundation, 1981.

1982: MAINZ

The Biographical Works of Gregory of Nyssa: Proceedings of the Fifth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Mainz, 6–10 Sept. 1982), ed. by Andreas Spira and Christoph Klock. Patristic Monograph Series 12. Cambridge (Massachusetts): Philadelphia Patristic Foundation, 1981.

1986: PAMPLONA

El “Contra Eunomium I” en la producción literaria de Gregorio de Nisa: VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa, ed. by Lucas F. Mateo-Seco and Juan L. Bastero. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1988.

1990: ST. ANDREWS

Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes: An English Version with Supporting Studies: Proceedings of the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa (St. Andrews, 5–10 September 1990), ed. by Stuart G. Hall. Berlin / New York: de Gruyter, 1993.

1998: PADERBORN

Gregory of Nyssa, Homilies on the Beatitudes: An English Version with Supporting Studies: Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn, 14–18 September 1998), ed. by Hubertus R. Drobner and Albert Viciano. Supplements to Vigiliae Christianae 52. Leiden: Brill 2000.

2000: ATHENS

Ὁ Ἰησοῦς Χριστός εἰς τὴν Θεολογίαν τοῦ Ἀγ. Γρηγορίου Νύσσης: Πρακτικά Θ' Διεθνoῦς Συνεδρίου περὶ τοῦ Ἀγ. Γρηγορίου Νύσσης (Ἀθῆναι 7–12 Σεπτεμβρίου 2000) / *Jesus Christ in St. Gregory of Nyssa's Theology: Minutes of the Ninth International*

Conference on Gregory of Nyssa (Athens, 7–12 September 2000), ed. by Elias D. Moutsoulas. Athens: University Press, 2005.

2004: Olomouc

Gregory of Nyssa, Contra Eunomium II: An English Version with Supporting Studies: Proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15–18, 2004), ed. by Lenka Karfiková, Scot Douglass, and Johannes Zachhuber. Supplements to Vigiliae Christianae 82. Leiden: Brill 2007.

* * *

Abramowski, Luise: "Zur Theologie Theodors von Mopsuestia". *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 72 (1961), 263–293.

Abuladze Ilia: *The Oldest redactions of Basil of Caesarea's "On Six Days" and Gregory of Nyssa's "On the Constitution of Man": Text according to the 10th–13th centuries*. Tbilisi: Metsniereba, 1964 [უძველესი რედაქციები ბასილი კესარიელის „ექუსთა დღეთაჲსა“ და გრიგოლ ნოსელის თარგმანების „კაცისა ავებულებისათჳს“, X–XIII სს-ის ხელნაწერთა მიხედვით გამოცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ილია აბულაძემ, თბილისი: „მეცნიერება“, 1964].

—: "St. Gregory of Nyssa. On the Nativity of Our Lord Jesus Christ and on St. Stephen (fragment)". In: Ilia Abuladze: *Works*. Vol. 3. Tbilisi: Metsniereba, 1982, 80 [წმ. გრიგორისი ნოსელისაჲ შობისათჳს უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესა და წმ. სტეფანოსთჳს, ილია აბულაძე, შრომები III, თბილისი: „მეცნიერება“, 1982, 80)].

—: "St. Gregory of Nyssa. On the Nativity of Our Lord Jesus Christ and on St. Stephen (fragment)". *Mravaltavi. Bulletin of the Institute of Language, History and Material Culture*, XIV. Tbilisi: Institute of Language, History and Material Culture, 1944, 290 [წმ. გრიგორისი ნოსელისაჲ შობისათჳს უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესა და წმ. სტეფანოსთჳს, გამოსაცემად მოამზადა ილია აბულაძემ. მრავალთავი. ენიშნის მოამბე: ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტი, XIV, 1944, 290].

Alekseev, Anatolij: *Pesn' pesnej v drevnej slavjano-russkoj pis'mennosti*. Saint-Petersburg: Dmitrij Bulanin, 2002.

Alexakis, Alexander: *Codex Parisinus Graecus 1115 and Its Archetype*. Dumbarton Oaks Studies 34. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collections, 1996.

Alexandre, Monique: "La variante de Luke 11,2 dans la Troisième Homélie sur l'Oraison Dominicale de Grégoire de Nysse et la controverse avec les pneumatomaques". In: *Grégoire de Nysse: La Bible dans la construction de son discours: Actes du colloque de Paris, 9–10 février 2007*, ed. by Matthieu Cassin and Hélène Grelier. Collection des Études Augustiniennes. Série antiquité 184. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2008, 163–189.

—: "Le Jésus des Évangiles dans l'œuvre de Grégoire de Nysse". In: 'Ο Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς τὴν Θεολογίαν τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης. Πρακτικὰ θ' διεθνικοῦ συνεδρίου περὶ τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης (Ἀθῆναι 7–12 Σεπτεμβρίου 2000). Athens: Hephthalophos, 2005, 245s.

Allisandratos, Julia: *Medieval Slavic and Patristic Eulogies*. Studia historica et philologica. Sectio Slavica 6. Firenze: Sansoni, 1982.

—: "The structure of Gregory Camblak's eulogy of Cyprian". *Palaeobulgarica* 6/1 (1982), 45–58.

Altenburger, Margarethe, and Friedhelm Mann: *Bibliographie zu Gregor von Nyssa: Editionen, Übersetzungen, Literatur*. Leiden: Brill, 1988.

Arabatzis, George: "Η προσωπικότητα στην ιστορία και τὸ γεγονός τῆς σαρκώσεως κατὰ τὸν Ἁγ. Γρηγόριον Νύσσης". In: 'Ο Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς τὴν Θεολογίαν τοῦ

- Άγ. Γρηγορίου Νύσσης: Πρακτικά Θ' Διεθνούς Συνεδρίου περί τοῦ Ἀγ. Γρηγορίου Νύσσης (Ἀθήναι 7–12 Σεπτεμβρίου 2000) / *Jesus Christ in St. Gregory of Nyssa's Theology: Minutes of the Ninth International Conference on Gregory of Nyssa (Athens, 7–12 September 2000)*, ed. by Elias D. Moutsoulas. Athens: University Press, 2005, 739–748.
- Armstrong, Arthur H.: "Platonic Elements in St Gregory of Nyssa's Doctrine of Man". *Dominican Studies* 1 (1948), 113–126.
- Arnal, William E.: "Doxa, Heresy, and Self-Construction: The Pauline Ekklesiāi and the Boundaries of Urban Identities". In: *Heresy and Identity in Late Antiquity*, ed. by Eduard Iricinschi and Holger M. Zellentin. Texte und Studien zum antiken Judentum 119. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, 50–101.
- Arnou, René: "Unité numérique et unité de nature chez les Pères, après le Concile de Nicée". *Gregorianum* 15 (1934), 242–254.
- Ayres, Lewis: *Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. Oxford: University Press, 2006.
- : "On Not Three People: The Fundamental Themes of Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology as Seen in To Ablabius: On Not Three Gods". In: Sarah Coakley (ed.): *Re-thinking Gregory of Nyssa*. Oxford: Blackwell, 2003, 15–44.
- Ayres, Lewis, John Behr, and Khaled Anatolios: "Nicaea and Its Legacy: A Discussion". *Harvard Theological Review* 100 (2007), 125–241.
- Baakashvili, Tamar: *Translation of Gregory of Nyssa's "Life of St. Macrina." Text and investigation*. Thesis in Georgian, Tbilisi, 1990 [ბაკაშვილი, თამარ: გრიგოლ ნოსელის „მკრინას ცხოვრების“ ექვთიმესეული თარგმანი, ტექსტი და გამოკვლევა, სადისერტაციო ნაშრომი, თბილისი, 1990 (გამოუცემელი)].
- Balás, David L.: "Eternity and Time in Gregory of Nyssa's Contra Eunomium". In: *Gregor von Nyssa und die Philosophie: Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Freckenhorst bei Münster, 18.-23. September 1972*, ed. by Heinrich Dörrie, Margarete Altenburger, and Uta Schramm. Leiden: Brill, 1976, 128–155.
- : *ΜΕΤΟΫΣΙΑ ΘΕΟΥ: Man's Participation in God's Perfections According to Saint Gregory of Nyssa*. Studia Anselmiana 55. Roma: Herder, 1966.
- : "Plenitudo Humanitatis: The Unity of Human Nature in the Theology of Gregory of Nyssa". In: *Disciplina Nostra: Essays in Memory of Robert F. Evans*, ed. by Donald F. Winslow. Cambridge (Massachusetts): The Philadelphia Patristic Foundation, 1979, 115–131.
- : "The Unity of Human Nature in Basil's and Gregory of Nyssa's Polemics against Eunomius". *Studia Patristica* 14 = *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 117 (1976), 275–281.
- von Balthasar, Hans Urs: *Parole et mystère chez Origène*. Paris: Cerf, 1957.
- : *Presence and Thought: Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*, translated by Marc Sebanc. San Francisco: Ignatius Press, 1995.
- : *Présence et pensée: Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*. Paris: Beauchesne, 1942, ²1988.
- Bandini, Michele: "Contributi a Gregorio Nisseno". In: *Scritti in ricordo di Giacomo Bona*, ed. by the Università degli studi della Basilicata. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli studi della Basilicata 9. Potenza: Università della Basilicata, 1999, 17–30.
- : "Introduzione". In: *Gregorio di Nissa, Contro il fato*, ed. by Michele Bandini. Biblioteca patristica 41. Bologna: EDB, 2003, 11–55.
- : "Nota critica a Gregorio Nisseno (Epist. 18.7)". *Studi classici e orientali* 46/2 (1997), 737–739.
- : "Note al Contra Eunomium di Gregorio Nisseno". *Prometheus* 28 (2002), 229–232.
- : "Note sulla tradizione e sul testo di Gregorio Nisseno". *Rivista di filologia e di istruzione classica* 128 (2000), 323–327.
- : "Quattro note a Gregorio Nisseno". *Prometheus* 28 (2002), 61–63.

- Barbero, Alessandro: *9 agosto 378: Adrianopoli il giorno dei barbari*. Bari: Laterza, 2005.
- Bardy, Gustave: "Le concile d'Antioche (379)". *Revue Bénédictine* 45 (1933), 196–213.
- : "Saint Grégoire de Nysse, Ep. ad Philippum". *Recherches de science religieuse* 11 (1921), 220–222.
- Barnes, Michel R.: "Divine Unity and the Divided Self". *Modern Theology* 18 (2002), 475–496.
- : *The Power of God: Δύναμις in Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology*. Washington: Catholic University of America Press, 2001.
- : "De Régnon Reconsidered". *Augustinian Studies* 26 (1995), 51–79.
- Baronio, Cesare: *Annales ecclesiastici*. V. Luques: Venturini, 1739.
- Baynes, Norman H.: "Alexandria and Constantinople: A Study in Ecclesiastical Diplomacy". *Journal of Egyptian Archaeology* 12 (1926), 123–161.
- Beck, Edmund: *Ephräms Trinitätslehre*. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 425 = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Subsidia 62. Leuven: Peeters, 1981.
- Beck, Hans G.: *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*. Byzantinisches Handbuch II/1. München: Beck, 1959.
- Beeley, Christopher A.: *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God: In Your Light We Shall See Light*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Bees, Robert: *Die Oikeiosislehre der Stoa*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004.
- Bellini, Enzo (ed.): *Su Cristo: Il grande dibattito nel quarto secolo*. Milano: Jaca Book, 1978.
- Bergjan, Silke-Petra: "Qualifying Angel in Justin's Logos Christology". *Studia Patristica* 40 (2006), 353–357.
- Berlinerblau, Jaques: "Toward a Sociology of Heresy, Orthodoxy, and Doxa". *History of Religions* 40 (2001), 327–351.
- Bernardi, Jean: *Gregorio di Nazianzo. Teologo e poeta nell'età d'oro della patristica*, traduzione italiana a cura di A. Piattelli Palmarini. Roma: Città Nuova, 1997.
- : *La Prédication des Pères cappadociens: Le Prédicateur et son auditoire*. Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Montpellier 30. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.
- Beyschlag, Karlmann: *Grundriss der Dogmengeschichte*. Vol. 1: Gott und die Welt. Grundrisse Band 2. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.
- Bezashashvili, Ketevan: *Theory and Practice of Rhetoric and Translation*. Tbilisi: Metsniereba, 2004 [ქეთევან ბეზარაშვილი, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ქართული თარგმანების მიხედვით, თბილისი: "მეტყნიერება," 2004].
- Bobrinskoy, Boris: *Le Mystère de la Trinité: Cours de théologie orthodoxe*. Paris: Cerf, 1986.
- Böhm, Thomas: *Basilius von Caesarea, Adversus Eunomium I–III. Edition, Übersetzung, Textgeschichte, Chronologie*. Professorial dissertation München, 2003.
- : *Theoria—Unendlichkeit—Aufstieg: Philosophische Implikationen zu De Vita Moysis von Gregor von Nyssa*. Supplements to Vigiliae Christianae 35. Leiden: Brill, 1996.
- Болотов, Василий В.: *История Церкви в период вселенских соборов*. Moscow: Издательства "Поколение", 2007.
- Bonacina, Giovanni: "Due prestiti da Gibbon per la descrizione hegeliana dell'impero romano d'oriente". *Quaderni di Storia* 61 (2005), 25–57.
- Børtnes, Jostein: "Rhetoric and mental images in Gregory". In: *Gregory of Nazianzus: Images and Reflections*, ed. by Jostein Børtnes and Tomas Hägg. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2006, 37–57.
- Bouchet, Jean-René: "À propos d'une image christologique de Grégoire de Nysse". *Revue Thomiste* 67 (1967), 584–588.

- : “Le vocabulaire de l’union et du rapport des natures chez Saint Grégoire de Nysse”. *Revue Thomiste* 68 (1968), 533–582.
- Boulnois, Marie-Odile: “L’union de l’âme et du corps comme modèle christologique”. In: *Les Pères de l’Église face à la science médicale de leur temps*, ed. by Véronique Boudon-Millot and Bernard Pouderon. Paris: Beauchesne, 2005, 451–475.
- Bourdieu, Pierre: *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- Bouteneff, Peter C.: “Essential or existential: The Problem of the Body in the Anthropology of St. Gregory of Nyssa”. In: *Gregory of Nyssa, Homilies on the beatitudes: An English Version with Commentary and Supporting Studies*, ed. by Hubertus Drobner and Albert Viciano. Leiden: Brill, 2000, 409–419.
- Bradshaw, David: *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Bréhier, Emile: “La Théorie des Incorporels dans l’ancien Stoïcisme”. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 22 (1909), 114–125.
- Brooks, James A.: *The New Testament Text of Gregory of Nyssa*. New Testament in the Greek Fathers 2. Atlanta: Scholars Press, 1991.
- Brun, Jean: *El Estoicismo*. Buenos Aires: Eudeba, 1968.
- Bucur, Bogdan C.: “Revisiting Christian Oeyen”. *Vigiliae Christianae* 61 (2007), 381–413.
- Bukia, Natalia: *St. Gregory of Nyssa, On the Resurrection*. Tbilisi: St. David the Builder’s Church of the Tbilisi State University, 2002 [წმიდა გრიგოლ ნოსელი, მკურნალობის ადგილისათვის უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესისა, გამოცემად მოამზადა, წინასიტყვა და ლექსიკონი დაურთო ნ. ბუკიამ, თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის წმიდა დავით აღმაშენებლის ეკლესიის გამომცემლობა, 2002].
- Burns, Thomas S.: “The Battle of Adrianople: A Reconsideration”. *Historia* 22 (1973), 336–345.
- Byeong-uk, Yi: “The logic and meaning of plurals. Part 1”. *Journal of Philosophical Logic* 34 (2005), 459–506.
- Cabié, Robert: *La Pentecôte: L’évolution de la Cinquantaine pascalle au cours des cinq premiers siècles*. Tournai: Desclée, 1965.
- Cameron, Averil: *Christianity and the Rhetoric of Empire*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- Camplani, Alberto: “L’autorappresentazione dell’episcopato di Alessandria tra IV e V secolo: questioni di metodo”. *Annali di Storia dell’Esegesi* 21 (2004), 147–185.
- Canévet, Mariette: “La mort du Christ et la mystère de sa personne humano-divine dans la théologie du IV^e siècle”. *Les quatre fleuves* 15/16 (1982), 71–92.
- : *Grégoire de Nysse et l’herméneutique biblique: Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*. Études Augustiniennes. Série antiquité 99. Paris: Études Augustiniennes, 1983.
- Capone, Alessandro: “Un nuovo testimone dell’Ad Graecos di Gregorio di Nissa”. *Rudiae. Ricerche sul mondo classico* 16–17 (2004–2005), 145–170.
- : “Società ed eresia alla fine del IV secolo: Costantinopoli 379–383”. *Classica et Christiana* 5(2010) 103–119.
- Cartwright, Richard: “On the Logical Problem of the Trinity”. In: idem: *Philosophical Essays*. Cambridge (Massachusetts): MIT Press, 1986, 187–200.
- Cassin, Matthieu: *L’écriture de la polémique à la fin du IV^e siècle: Grégoire de Nysse, Contre Eunome III* (forthcoming).
- : “Grégoire de Nysse, Sur la divinité du Fils et de l’esprit et sur Abraham”. *Conférence* 29 (2009), 581–611.
- Cavalcanti, Elena: “Interpretazioni di 1Cor 15,24.28 in Gregorio di Nissa”. In: *Origene e l’Alessandrinismo Cappadoce (III–IV secolo)*, ed. by Mario Girardi and Marcello Marin. Quaderni di Vetera Christianorum 28. Bari: Edipuglia, 2002, 139–169.
- Cavallera, Ferdinand: *Le schisme d’Antioche*. Paris: Picard, 1905.

- Cavallin, Anders: *Studien zu den Briefen des hl. Basilius*. Lund: Gleerupska, 1944.
- Chadwick, Henry: *Boethius: The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- Chaine, Marius: "Une homélie de S. Grégoire de Nysse traduite en copte, attribuée à S. Grégoire de Nazianze". *Revue de l'Orient chrétien* 17 (1912), 395–409; 18 (1913), 36–41.
- Cherniss, Harold F.: *The Platonism of Gregory of Nyssa*. Berkeley (California): University of California Press, 1930.
- Chikvatia, Nana: "Manuscript collections of Dogmaticon". *Mravaltavi* 20 (2003), 81–85 [ჩიკვატია, ნანა: "დოგმატიკონის ხელნაწერი კრებულები. ძრავალთავი XX (2003), 81–85].
- Christova, Borjana: "Tălkuvaniia na starozetvetni i novozetvetni knigi v srednovekovnata bălgarska kultura". *Palaeobulgarica* 18/2 (1994), 76–81.
- Čiževskij, Dmitrij: *History of Russian Literature: From the eleventh century to the end of the Baroque*. Den Haag: Mouton & Co, 1962.
- Clarke, William N.: "Infinity in Plotinus: A Replay". *Gregorianum* 40 (1959), 75–98.
- Coakley, Sarah (ed.): *Re-thinking Gregory of Nyssa*. Oxford: Blackwell, 2003.
- Cohen, S. Marc: "Essentialism in Aristotle". *The Review of Metaphysics* 31 (1978), 387–405.
- Congar, Yves: *Je crois en l'Esprit saint*. Vol. 3: Le fleuve de vie (Ap 22,1) coule en orient et en occident. Paris: Cerf, 1980.
- Coser, Lewis A.: "Some functions of Deviant Behavior and Normative Flexibility". *American Journal of Sociology* 68 (1962), 172–181.
- : *The functions of social conflict*. New York: Free Press, 1964.
- Courcelle, Pierre: "Grégoire de Nysse lecteur de Porphyre". *Revue des Études Grecques* 80 (1967), 402–406.
- Crimi, Carmelo: "Le Api sapienti di Gregorio Nazianzeno". In: *La Cultura scientifico-naturalistica nei Padri della Chiesa (I–V sec.): XXXV Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana. 4–6 maggio 2006*. *Studia ephemeridis Augustinianum* 101. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2007, 233–239.
- Cross, Richard: "Gregory of Nyssa on Universals". *Vigiliae Christianae* 56 (2002), 372–410.
- Curtius, Ernst R.: *La littérature européenne et le Moyen-Âge latin*. Vol. 1. Paris: Presses Universitaires de France, 1956.
- Dagron, Gilbert: *Constantinople: Nascita di una capitale (330–451)*. Traduzione italiana a cura di Aldo Serafini. Torino: Einaudi, 1991.
- : *Décrire et peindre: Essai sur le portrait iconique*. Paris: Gallimard, 2007.
- Daley, Brian E.: "'Heavenly Man' and 'Eternal Christ': Apollinarius and Gregory of Nyssa on the Personal Identity of the Saviour". *Journal of Early Christian Studies* 10 (2002), 469–488.
- Daley, Brian E.: "The Human Form Divine". *Studia Patristica* 41 (2006), 301–318.
- van Dam, Ramond: "Self-Representation in the will of Gregory of Nazianzus". *Journal of Theological Studies* 46 (1995), 118–148.
- Daniélou, Jean: "Akoloutia chez saint Grégoire de Nysse". *Revue de science religieuse* 27 (1956), 219–249.
- : "Chrismation prébaptismale et divinité de l'Esprit chez Grégoire de Nysse". *Recherches de science religieuse* 56 (1968), 177–198.
- : "La chronologie des œuvres de Grégoire de Nysse". *Studia Patristica* 7 (1966), 159–169.
- : "La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse". *Recherches de science religieuse* 29 (1955), 346–372.
- : *L'Être et le Temps chez Grégoire de Nysse*. Leiden: Brill, 1970.
- : "Grégoire de Nysse et le néo-platonisme de l'École d'Athènes". *Revue des études grecques* 80 (1967), 395–401.

- : “Le mariage de Grégoire de Nysse et la chronologie de sa vie”. *Revue des Études Augustiniennes* 2 (1956), 71–78.
- : *Platonisme et théologie mystique: Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*. Paris: Aubier, 1953.
- : *Théologie du Judéo-Christianisme*. Paris: Cerf, 1991.
- Davidson, Donald: “Method and Metaphysics”. In: idem: *Truth, Language and History*. Oxford: Oxford University Press, 2005, 39–45.
- : *Truth and Predication*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Devos, Paul: “Grégoire de Nazianze, témoin du mariage de Grégoire de Nysse”. In: *II. Symposium Nazianzenum, Louvain la neuve, 25–28 août 1981*, ed. by Justin Mossay. Paderborn: Schoeningh, 1983, 269–281.
- Di Paola, Lucietta: *Viaggi, trasporti e istituzioni: Studi sul cursus publicus*. Messina: Dipartimento di Scienze dell’Antichità, 1999.
- Diekamp, Franz: “Das Glaubensbekenntnis des apollinaristischen Bischofs Vitalis von Antiochien”. *Theologische Quartalschrift* 86 (1904), 497–511.
- Dillon, John: *The Middle Platonists: A Study of Platonism, 80 B.C. to A.D. 220*. London: Duckworth, 1977.
- von Dobschütz, Ernst: Beilage I. Zur Geschichte des Bildes von Kamuliana. In: idem: *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 18. Leipzig: Hinrichs, 1899, 3**–28**.
- Dolidze, Tina: “Art. Deit Fil: De Deitate Filii et Spiritus Sancti et in Abraham”. In: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ed. by Lucas F. Mateo-Seco and Giulio Maspero, translated by Seth Cherney. Supplements to Vigiliae Christianae 99 (Leiden: Brill, 2010), 216–218.
- Dolidze, Tina, and Ekvtime Kochlamazashvili: *St. Gregory of Nyssa: Reading for the Holy Trinity, in which he mentions Abraham*. Tbilisi: K. Kekelidze Institute of Manuscripts, 2003 [წმინდა გრიგოლი ნოსელი, წმიდის სამებისათვის, რომელსა შინა მოიკსენებს აბრაჰამს, გამოსაცემად მოამზადეს თინა დოლიძემ და ექვთიმე კოჭლამაზაშვილმა, თბილისი: კეკელიძის ხელნაწერთა ინსტიტუტი, 2003].
- Dorival, Gilles: *Les chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes*. Vol. 1–4. Leuven: Peeters, 1986–1995.
- Dörrie, Heinrich: “Präpositionen und Metaphysik: Wechselwirkung zweier Prinzipienreihen”. In: Heinrich Dörrie: *Platonica Minora*. Studia et Testimonia Antiqua 8. München: Fink, 1976, 124–136.
- Dörries, Hermann: *De spiritu sancto: Der Beitrag Basilii’ zum Abschluß des trinitarischen Dogmas*. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse 3/39. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956.
- Douglass, Scot: *Theology of the Gap: Cappadocian Language Theory and the Trinitarian Controversy*. American University Studies 7/235. New York: Peter Lang, 2005.
- Dovere, Elio: *Ius principale e catholica lex*. Napoli: Jovene, 1999.
- Dowling, Maurice J.: *Marcellus of Ancyra*. Thesis, Belfast: The Queen’s University of Belfast, 1987.
- Downey, Glanville: “Ekphrasis”. In: *Reallexikon für Antike und Christentum* 4. Stuttgart: Hiersemann, 1959, 921–944.
- Downing, Joseph K.: “The treatise of Gregory of Nyssa ‘In Illud: Tunc et Ipse Filius’: A critical text with prolegomena”. *Harvard Studies in Classical Philology* 58 (1948), 221–223.
- Dräseke, Johannes: “Gregorius von Nazianz und sein Verhältnis zum Apollinarismus”. *Theologische Studien und Kritiken* 65 (1892), 473–512.
- Drecoll, Volker H.: *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basiliius von Cäsarea: Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 66. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

- : “Art. Maced: Adversus Macedonianos De Spiritu Sancto”. In: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ed. by Lucas F. Mateo-Seco and Giulio Maspero, translated by Seth Cherney. Supplements to *Vigiliae Christianae* 99. Leiden: Brill, 2009, 464–466.
- : “Art. Simpl: Ad Simplicium, de fide”. In: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ed. by Lucas F. Mateo-Seco and Giulio Maspero. Supplements to *Vigiliae Christianae* 99. Leiden: Brill, 2010, 678–680.
- : “Art. Theoph: Ad Theophilum”. In: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ed. by Lucas F. Mateo-Seco and Giulio Maspero, translated by Seth Cherney. Supplements to *Vigiliae Christianae* 99 (Leiden: Brill, 2010), 734f.
- : “Wie nizanisch ist das Nicaeno-Constantinopolitanum? Zur Diskussion der Herkunft von NC durch Staats, Abramowski, Hauschild und Ritter”, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 107 (1996), 1–18.
- Drobner, Hubertus R.: “Gregory of Nyssa as Philosopher: De anima et resurrectione and De hominis opificio”. *Dionysius* 18 (2000), 69–101.
- Dulaey, Martine: “Des Forêts de symboles”: *L’initiation chrétienne et la Bible (I^{er}–VI^{es} siècles)*. Paris: Librairie générale française, 2001.
- Dummett, Michael: *Frege. Philosophy of Language*. New York: Harper and Row, 1973.
- Dupont, Jacques: “La rencontre entre christianisme et hellénisme dans le discours à l’Aréopage (Ac 17,22–31)”. In: *Fede e cultura alla luce della bibbia: Atti della sessione plenaria 1979 della Pontificia Commissione Biblica / Foi et culture à la lumière de la Bible: Actes de la session plénière 1979 de la Commission biblique pontificale*, ed. by Jean-Dominique Bartholémy. Torino: Elle Di Ci, 1981, 261–286.
- Dura, Nicolae: “Denys Exiguus (465–550): Précisions et correctives concernant sa vie et son œuvre”. In: *Atti del Congresso Internazionale Incontro fra Canonici d’Oriente e d’Occidente / Proceedings of the International Congress The Meeting of Eastern and Western Canons*, ed. by Raffaele Coppola. Bari: Cacucci Editore, 1995, 86–100.
- Duvick, Brian: “The Trinitarian Tracts of Gregory of Nyssa”. In: *Gregory of Nyssa, Homilies on the beatitudes: An English Version with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn, 14–18 September 1998)*, ed. by Hubertus R. Drobner and Albert Viciano. Supplements to *Vigiliae Christianae* 52. Leiden: Brill, 2000, 581–592.
- Eco, Umberto: “Dictionary vs. Encyclopedia”. In: idem: *Semiotics and the Philosophy of Language*. London: Macmillan, 1984, 46–86.
- Elliger, Walter: *Zur Entstehung und frühen Entwicklung der altchristlichen Bildkunst (Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten II)*. Studien über christliche Denkmäler N.F. 23. Leipzig: Dieterich, 1934.
- : *Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten (nach den Angaben der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller)*. Studien über christliche Denkmäler N.F. 20. Leipzig: Dieterich, 1930.
- Elm, Susanna: “A programmatic Life: Gregory of Nazianzus’ Orations 42 and 43 and the Constantinopolitan Elites”. *Arethusa* 33 (2000), 411–427.
- Engberg, Sysse G.: “Les lectionnaires grecs”. In: *Les manuscrits liturgiques, cycle thématique 2003–2004 de l’IRHT*, dir. Olivier Legendre et Jean-Baptiste Lebigue. *Ædilis*, Actes 9. Paris: Institut de recherche et d’histoire des textes, 2005.
- Engberg-Pedersen, Troels: *The Stoic Theory of Oikeiosis*. Aarhus: Aarhus University Press, 1990.
- Engel, Pascal: *La norme du vrai. Philosophie de la logique*. Paris: Gallimard, 1989.
- Englebretsen, George: “Singular / Plural”. *Notre Dame Journal of Formal Logic* 27/1 (1986), 104–107.
- Ensslin, Wilhelm: *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr.* Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse 1953/2. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1953.

- Erdkamp, Paul (ed.): *A Companion to the Roman Army*. Malden (Massachusetts): Blackwell, 2007.
- Errington, Robert M.: "Church and State in the First Years of Theodosius I". *Chiron* 27 (1997), 21–72.
- Escribano, Victoria: "Disidencia doctrinal y marginación geográfica en el s. IV D.C. Los exilios de Eunomio de Cízico". *Athenaeum* 94/1 (2006), 231–260.
- Falchi, Gian L.: "La diffusione della legislazione imperiale ecclesiastica nei secoli IV e V". In: *Legislazione imperiale e religione nel IV secolo*, ed. by Jean Gaudemet, Paolo Siniscalco, and Gian Luigi Falchi. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2000, 121–173.
- Favale, Agostino: *Teofilo d'Alessandria (345 c.–412): Scritti, Vita e Dottrina*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1958, 48–51.
- Fedalto, Giorgio: *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis*. Vol. 2: Patriarchatus Alexandrinus, Antiochenus, Hierosolymitanus. Padova: Edizioni Messaggero, 1988.
- Fedwick, Paul J.: *Bibliotheca Basiliana Universalis: A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea*. Vol. 1: The Letters. Turnhout: Brepols, 1993.
- : "A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea". In: *Basil of Caesarea, Christian, Humanist, Ascetic: A sixteen-hundredth century edition*, ed. by Paul J. Fedwick. Part 1. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1979.
- : "A Commentary of Gregory of Nyssa or the 38th Letter of Basil of Caesarea". *Orientalia Christiana Periodica* 44 (1978), 31–51.
- Флоровский, Георгий: *Восточные Отцы Церкви*. Moscow: ACT, 2005.
- Frede, Michael: "Der Begriff des Individuums bei den Kirchenvätern". *Jahrbuch für Antike und Christentum* 40 (1997), 38–54.
- Gabidzashvili, Enriko: *Hagiographical Works, translated into Georgian*. Tbilisi: K. Kekelidze Institute of Manuscripts, 2004 [გაბიძაშვილი, ენრიკო: *ქართული ნათარგმნი ჰაგიოგრაფია*, თბილისი, კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის გამოცემა, 2004].
- : *The Translated Works of Old Georgian Literature: Bibliography*. Vol. 2: *Ascetics and Mystics*. Tbilisi: Publishing House "Artanuji", 2006 [გაბიძაშვილი, ენრიკო: *ძველი ქართული მწერლობის ნათარგმნი ძეგლები, ბიბლიოგრაფია*, ტ. 2, ასკეტიკა და მისტიკა, თბილისი: "არტანუჯი", 2006].
- : *The Translated Works of Old Georgian Literature: Bibliography*. Vol. 3: *Homiletics*. Tbilisi: Sakartvelos Matsne, 2009 [ენრიკო გაბიძაშვილი: *ძველი ქართული მწერლობის ნათარგმნი ძეგლები, ბიბლიოგრაფია*, ტ. 3, ჰომილეტიკა, თბილისი: "საქართველოს მაცნე", 2009].
- Gabidzashvili, Enriko, Elguja Giunashvili, Manana Dolakidze, and Gulnara Ninua: *Great Nomocanon*. Tbilisi: Metsniereba, 1975 [დიდი სჯულისკანონი, გამოსაცემად მოამზადეს ენრიკო გაბიძაშვილმა, ელგუჯა გიუნაშვილმა, მანანა დოლაკიძემ, გულნარა ნინუამ, თბილისი: „მეტნიერება“, 1975].
- Gaith, Jérôme: *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*. Études de philosophie médiévale 43. Paris: Vrin, 1953.
- Gallagher, Clarence: *Church Law and Church Order in Rome and Byzantium*. Aldershot: Ashgate Publishing, 2002.
- Gallay, Paul: *La vie de Saint Grégoire de Nazianze*. Paris: Vitte, 1943.
- Gamillscheg, Ernst, Dieter Harlfinger, and Paolo Eleuteri: *Repertorium der griechischen Kopisten 800–1600*. Part 3/A: Handschriften aus Bibliotheken Roms mit dem Vatikan. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1997.
- Garcilazo, Albert: *The Corinthian Dissenters and the Stoics*. Studies in biblical literature 106. New York: Lang, 2007.
- Garrigues, Juan-Miguel: "Procession et ekporèse du Saint Esprit: Discernement de la tradition et réception œcuménique". *Istina* 17 (1972), 345–366.

- : “Théologie et Monarchie: L’entrée le mystère du ‘sein du Père’ (Jn 1,18) comme ligne directrice de la théologie apophatique dans la tradition orientale”. *Istina* 15 (1970), 435–465.
- Geach, Peter T.: *Logic Matters*. Oxford: Blackwell, 1972.
- : *Mental Acts: Their Content and Their Objects*. London: Routledge and Kegan Paul, 1957.
- : *Reference and Generality: An Examination of Some Medieval and Modern Theories*. Ithaca (New York): Cornell University Press, 1962.
- Geminhart, Peter: “Apollinaris of Laodicea: A Neglected Link of Trinitarian Theology between East and West”. *Zeitschrift für Antikes Christentum* 10 (2006), 286–301.
- : *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*. Arbeiten zur Kirchengeschichte 82. Berlin / New York: de Gruyter, 2002.
- Gerland, Ernst, and Vitalien Laurent: *Corpus notitiarum episcopatum Ecclesiae Orientalis graecae*. Vol. 1: Les listes conciliaires. Istanbul: Socii Assumptionistae Chalcedonensis, 1936.
- Gibbon, Edward: *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. by David Womersley. Vol. 2. London: Allen Lane, 1994.
- : *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. by John Bagnel Bury. Vol. 3. London: Methuen, 1897.
- Gigineishvili, Bakar, and Elguja Giunashvili: *Shatberdi Collection of 10th Century*. Tbilisi: Metsniereba, 1979 [შატბერდის კრებული X საუკუნისა, გამოცემად მოამზადეს ბაკარ გიგინეიშვილმა და ელგუჯა გიუნაშვილმა, თბილისი: “მეცნიერება,” 1979)].
- Gilliver, Kate: “The Augustan Reform and the Structure of the Imperial Army”. In: Paul Erdkamp (ed.): *A Companion to the Roman Army*. Malden (Massachusetts): Blackwell, 2007, 184–200.
- Gil-Tamayo, Juan A.: “Art. Hex: Apologia in Hexaemeron”. In: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ed. by Lucas F. Mateo-Seco and Giulio Maspero, translated by Seth Cherney. Supplements to Vigiliae Christianae 99. Leiden: Brill, 2009, 387–389.
- De Giovanni, Lucio: *Chiesa e Stato nel Codice Teodosiano*. Napoli: D’Auria, 2000.
- Girardi, Mario: “Pluralità, convivenze e conflitti religiosi nell’Ep. 258 di Basilio di Cesarea ad Epifanio di Salamina”. *Classica et Christiana* 3 (2008), 151–168.
- Gleede, Benjamin: “Vermischt, ausgetauscht und kreuzweis zugesprochen: Zur wechselseitigen Geschichte der Idiome Christi in der alten Kirche”. In: *Creator est creatura: Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation*, ed. by Oswald Bayer and Benjamin Gleede. Berlin / New York: de Gruyter, 2007, 35–94.
- Gomes de Castro, Michael: *Die Trinitätslehre des Gregor von Nyssa*. Freiburger theologische Studien 50. Freiburg im Breisgau: Herder, 1938.
- González, Severino: “El realismo platónico de S. Gregorio de Nisa”. *Gregorianum* 20 (1939), 189–206.
- : “La identidad de operación en las obras exteriores y la unidad de la naturaleza divina en la teología trinitaria de S. Gregorio de Nisa”. *Gregorianum* 19 (1938), 281–301.
- Gorday, Peter: “Paulus Origenianus”. In: *Paul and the Legacies of Paul*, ed. by William S. Babcock. Dallas: Southern Methodist University Press, 1990, 141–163.
- Gottlieb, Gunther, and Pedro Barceló: “Das Glaubensedikt des Kaisers vom 27. Februar 380”. In: *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum, Adolf Lippold zum 65. Geburtstag gewidmet*, ed. by Karlheinz Dietz, Dieter Hennig, and Hans Kaletsch. Würzburg: Der Christliche Osten, 1993, 409–423.
- Graumann, Thomas: *Die Kirche der Väter: Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431)*. Beiträge zur historischen Theologie 118. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
- Greer, Rowan A.: “The Man from Heaven: Paul’s Last Adam and Apollinaris’ Christ”. In: *Paul and the Legacies of Paul*, ed. by William S. Babcock. Dallas: Southern Methodist University Press, 1990, 165–182.

- Gregg, John A.F.: "Documents: The commentary of Origen upon the epistle to the Ephesians". *Journal of Theological Studies* 3 (1902), 234–244.398–420.554–576.
- Grelier, Hélène: *L'argumentation de Grégoire de Nysse contre Apollinaire de Laodicée: Étude littéraire et doctrinale de l'Antirrheticus adversus Apollinarium et de l'Ad Theophilum adversus apollinaristas*. Thesis, Université Lyon 2, 2008.
- Grillmeier, Alois: *Christ in Christian Tradition*. Vol. 1: From the apostolic age to Chalcedon (451). London: Mowbrays, 1975.
- : *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Vol. 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451). Freiburg / Basel / Wien: Herder, ³1990.
- : "Das Scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht". *Scholastik* 36 (1961), 321–356.
- Grumel, Venance: *Traité d'études byzantines I: La chronologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1958.
- Haidacher, Sebastian: "Rede über Abraham und Isaak bei Ephraem Syrus und Pseudo-Chrysostomus". *Zeitschrift für katholische Theologie* 29 (1905), 764–766.
- Hall, Stuart G.: "Gregory, Bishop of Nyssa: The second book against Eunomius". In: *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium II: An English Version with Supporting Studies: Proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15–18, 2004)*, ed. by Lenka Karfiková, Scot Douglass, and Johannes Zachhuber. Leiden: Brill 2007, 59–201.
- de Halleux, André: "'Hypostase' et 'personne' dans la formation du dogme trinitaire (ca. 375–381)". *Revue d'histoire ecclésiastique* 79 (1984), 313–369.625–670.
- : "'Manifesté par le Fils': Aux origines d'une formule pneumatologique". *Revue Théologique de Louvain* 20 (1989), 3–31.
- Hammerstaedt, Jürgen: "Zur Echtheit von Basiliusbrief 38". In: *Tesserae: Festschrift für J. Engemann*, ed. by Ernst Dassmann. Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 18. Münster: Aschendorff, 1991, 416–419.
- Haney, Jack: *From Italy to Muscovy: The Life and Works of Maxim the Greek*. Humanistische Bibliothek 1/19. München: Wilhelm Fink, 1973.
- Hannick, Christian: *Maximos Holobolos in der kirchenslavischen homiletischen Literatur*. Wiener byzantinistische Studien 14. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1981.
- Hanson, Richard P.C.: "The Arian Doctrine of Incarnation". In: *Arianism. Historical and Theological Reassessments: Papers from the Ninth International Conference on Patristic Studies, September 5–10, 1983 Oxford, England*, ed. by Robert C. Gregg. Patristic monograph series 11. Philadelphia: Philadelphia Patristic Foundation, 1985, 181–211.
- : *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy, 318–381*. Grand Rapids (Michigan): Baker Academic, ³2007 (originally published London: T&T Clark, 1988).
- Hardy, Edward R.: *Christian Egypt: Church and People*. Oxford: University Press, 1952.
- Harl, Marguerite: "La ligature d'Isaac". In: *Hellenica et judaica: Hommage à Valentin Nikiprowetzky*, ed. by André Caquot, Mireille Hadas-Lebel et Jean Riaud. Leuven: Peeters, 1986, 457–472.
- von Harnack, Adolf: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Erster Band: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980.
- Harrison, Verna E.F.: *Grace and human freedom according to St. Gregory of Nyssa*. Studies in the Bible and early Christianity 30. New York: Edwin Mellen Press, 1992.
- : "Gregory of Nyssa on Human Unity and Diversity". *Studia Patristica* 41 (2006), 333–344.
- Hauschild, Wolf-Dieter: *Basilius von Caesarea, Briefe*, eingeleitet, übersetzt und erläutert. Erster Teil. Bibliothek der Griechischen Literatur 32. Stuttgart: Hiersemann, 1990.

- : *Basilius von Caesarea, Briefe*, eingeleitet, übersetzt und erläutert. Zweiter Teil. Bibliothek der Griechischen Literatur 3. Stuttgart: Hiersemann, 1973.
- : *Gottes Geist und der Mensch: Studien zur frühchristlichen Pneumatologie*. Beiträge zur evangelischen Theologie 63. München: Kaiser, 1972.
- : *Die Pneumatomachen: Eine Untersuchung zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts*. Thesis Hamburg, 1967.
- : "Das trinitarische Dogma von 381 als Ergebnis verbindlicher Konsensusbildung". In: *Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft: Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381)*, ed. by Karl Lehmann and Wolfhart Pannenberg. Dialog der Kirchen 1. Freiburg / Göttingen: Herder, 1982, 13–48.
- Haykin, Michael A.G.: *The Spirit of God: The Exegesis of 1 and 2 Corinthians in the Pneumatomachian Controversy of the Fourth Century*. Supplements to Vigiliae Christianae 27. Leiden: Brill, 1994.
- Heath, Malcolm: *Menander: A rhetor in context*. Oxford: University Press, 2004.
- Heather, Peter: *The Fall of the Roman Empire: A New History of Rome and the Barbarians*. Oxford: University Press, 2006.
- Hefele, Charles-Joseph, et Henri Leclercq: *Histoire des conciles*. Vol. 2/1. Paris 1908 = Hildesheim: Olms, 1973.
- Hegel, Georg W.F.: *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, traduction par Jean Gibelin. Paris: Vrin, 1963.
- Heine, Ronald: *Gregory of Nyssa's Treatise on the Inscriptions of the Psalms*, introduction, translation and notes. Oxford Early Christian Studies. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Heising, Alkuin: "Der heilige Geist und die Heiligung der Engel in der Pneumatologie des Basilius von Casarea: Ein Beitrag zum Verständnis der theologischen Arbeitsweise in der griechischen Patristik". *Zeitschrift für katholische Theologie* 87 (1965), 257–308.
- Hohlweg, Armin: "Art. Ekphrasis". In: *Reallexikon zur byzantinischen Kunst* 2. Stuttgart: Hiersemann, 1971, 33–75.
- Holl, Karl: *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*. Tübingen: Mohr, 1904.
- Holthusen, Johannes: "Epifanij Premudryj und Gregor von Nyssa (Ein Beitrag zur Erforschung der enkomiaistischen Literatur bei den Slaven)". In: *Festschrift für Margarete Woltner zum 70. Geburtstag*, ed. by Peter Brang, Herbert Bräuer, and Horst Jablonowski. Heidelberg: Winter, 1967, 64–82.
- : "Neues zur Erklärung des Nadgrobnoe Slovo von Grigorij Camblak auf den moskauer Metropolit Kiprina". In: *Slavistische Studien zum VI internationalen Slavistenkongress in Prag*, ed. by Erwin Koschmieder and Maximilian Braun. München: Trofenik, 1968, 372–382.
- Honigmann, Ernest: *Trois mémoires posthumes d'histoire et de géographie de l'Orient chrétien*. Subsidia Hagiographica 35. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1961.
- Honoré, Tony: *Law in Crisis of Empire 379–455 AD: The Theodosian Dynasty and its Quaestors*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Hübner, Reinhard M.: *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa: Untersuchungen zum Ursprung der "physischen" Erwählungslehre*. Philosophia patrum 2. Leiden: Brill, 1974.
- : "Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius: Zum unterschiedlichen Verständnis der οὐσία bei den kappadozischen Brüdern". In: *Epektasis: Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, ed. by Jacques Fontaine and Charles Kannengiesser. Paris: Beauchesne, 1972, 463–490.
- : "Gregor von Nyssa und Markell von Ankyra". In: *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse: Actes du colloque de Chevetogne (22–26 septembre 1969)*, ed. by Marguerite Harl. Leiden: Brill, 1971, 199–229.

- : *Die Schrift des Apolinarius von Laodicea gegen Photin*. Patristische Texte und Studien 30. Berlin / New York: de Gruyter, 1989.
- Humfress, Caroline: "Citizens and Heretics: Late Roman Lawyers on Christian Heresy". In: *Heresy and Identity in Late Antiquity*, ed. by Eduard Iricinschi and Holger M. Zellentin. Texte und Studien zum antiken Judentum 119. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, 128–142.
- : "Romans Law, Forensic Argument and the Formation of Christian Orthodoxy (III–VI Centuries)". In: *Orthodoxy, Christianity, History*, ed. by Susanna Elm, Éric Rebillard, and Antonella Romano. Roma: École Française de Rome, 2000, 125–147.
- Hunt, David: "Christianising the Roman Empire". In: *The Theodosian Code: Studies in the Imperial Law of Late Antiquity*, ed. by Jill Harries and Ian Wood. London: Duckworth, 1993, 143–158.
- Hunt, Allen R.: *The Inspired Body*. Macon: Mercer University, 1996.
- Isaye, Gaston: "L'unité de l'opération divine dans les écrits trinitaires de saint Grégoire de Nyse". *Recherches de science religieuse* 27 (1937), 422–439.
- Ivanov, Aleksej: *Literaturnoe nasledie Maksima Greka: Charakteristika, atribucii, bibliografija*. Leningrad: Nauka, 1969.
- Jacobs, Nathan: "On 'Not Three Gods'—Again: Can a Primary-Secondary Substance Reading of Ousia and Hypostasis Avoid Tritheism?" *Modern Theology* 24 (2008), 331–358.
- Jaeger, Werner: *Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist*, aus dem Nachlass hg. von Hermann Dörries. Leiden: Brill, 1966.
- : *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*. Leiden: Brill 1954 = Leiden: Brill 1965.
- Janin, Raymond: *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin. Part 1: Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique. Vol. 3: Les églises et les monastères*. Paris: Institut français d'études byzantines, 1969, 22–25.
- Jay, Pierre: "Jérôme auditeur d'Apollinaire de Laodicea à Antioche". *Revue des Études Augustiniennes* 20 (1974), 36–41.
- Jeanjean, Benoît: *Saint Jérôme et l'hérésie*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1999.
- Jones, Arnold H. M., John Robert Martindale, and John Morris: *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Vol. 1. Cambridge: University Press, 1971.
- Jortin, John: *Remarks on Ecclesiastical History*. Vol. 4. London: Benjamin White, 1773.
- K. Kekelidze Institute of Manuscripts: *St. Gregory of Nyssa: Instruction on Prayer and Interpretation of "Our Father"*. Text of the Old Georgian Translation with investigation. Tbilisi: K. Kekelidze Institute of Manuscripts, 2006 [წმიდა გრიგოლ ნოსელი, სწავლაჲ ლოცვისაჲ და თარგმანებაჲ „მამო ჩუენოჲსაჲ“, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ეკატერინე ქირიაშვილი, თბილისი: კ.კეკელიძის ხელნაწერთა ინსტიტუტი, 2006].
- Kakridis, Ioannis: "Barlaam von Kalabrien. Gegen die Lateiner. Edition der serbisch-kirchenslavischen Übersetzung nach der Handschrift Decani 88". *Chilandarski zbornik* 11 (2004), 181–226.
- : *Codex 88 des Klosters Dečani und seine griechischen Vorlagen: Ein Kapitel der serbisch-byzantinischen Literaturbeziehungen im 14. Jahrhundert*. Slavistische Beiträge 233. München: Otto Sagner, 1988.
- Kannengiesser, Charles: "Art. Marcello di Ancira". In: *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, ed. by Angelo Di Berardino. Vol. 2. Genova: Marietti, 2007, 3015–3017.
- Karfiková, Lenka, Scot Douglass, and Johannes Zachhuber (eds.): *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium II: An English Version with Supporting Studies: Proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15–18, 2004)*, Supplements to Vigiliae Christianae 82. Leiden: Brill, 2007.

- Karfiková, Lenka: "Zwei Trinitätsmetaphern: Gregor von Nyssa, Ad Ablabium, und Augustin, De Trinitate VII". In: EΠΕΑ ΠΤΕΡΟΕΝΤΑ. Růženě Dostálové k narozeninám, ed. by Markéta Kulhánková and Kateřina Loudová. Brno: Host, 2009, 156–167.
- Kees, Reinhard J.: *Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio catechetica Gregors von Nyssa*. Supplements to Vigiliae Christianae 30. Leiden: Brill, 1995.
- Kekelidze, Korneli: "Foreign Authors in the Old Georgian Literature". In: idem: *The Etudes from the History of Old Georgian Literature*. Vol. 5, Tbilisi: Academy of Sciences of the Socialistic Republic of Georgia, 1957, 3–114 [კეკელიძე, კორნელი: "უცხო ავტორები ძველ ქართულ ლიტერატურაში." *ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*, ტ. 5, თბილისი, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1957, 3–114].
- Kelly, John N.D.: *Altchristliche Glaubensbekenntnisse: Geschichte und Theologie*, aus dem Englischen übersetzt von Klaus Dockhorn. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
- Kiknadze, Gulnaz: *Interpretation of the "Song of Songs" of the Holy and Divine Gregory, Bishop of Nyssa*. Thesis in Georgian, Tbilisi, 1968 [გულნაზ კიკნაძე, წმიდისა და ღმერთშემოსილისა მამისა ჩუენისა გრიგოლ ნოსელ მთავარეპისკოპოსისა „თარგმანებაჲ ქებისა ქებათაჲსაჲ“, კრიტიკული ტექსტი და ლექსიკონი, საღისერტაციო ნაშრომი, თბილისი, 1968 (გამოუქვეყნებელი)].
- Kobiashvili, Malkhaz: "Gregory of Nyssa's The Praise to Meletios of Antioch". *Annals of Old Georgian literature* 2 (1985), 92–104 [კრიგოლ ნოსელის შესხმაჲ ძელეუბი ანტიოქელისაჲ, გამოსაცემად მოამზადა მალხაზ კობიაშვილმა, კრებული: „ძველი ქართული მწერლობის მატიაჲ“ II, (1985), 92–104]. Second edition in: *Calendar of the Georgian Church for 2005. Annual Natlismtsemeli*, ed. by Ekvtime Kochlamazashvili, Tbilisi: Natlismtsemeli, 2004, 356–367 [წმიდისა გრიგოლი ნოსელისაჲ, შესხმაჲ წმიდისა მამისა ჩუენისა ძელეუბი მთავარეპისკოპოსისა ღიდისა ანტიოქიისაჲ, გამოსაცემად მოამზადა მალხაზ კობიაშვილმა, კრებულში: საქართველოს ეკლესიის კალენდარი 2005 წლისათვის, „ნათლისმცემლის“ წელიწდეული, რედაქტორი ექვთიმე კოჭლამაზაშვილი: თბილისი, გამომცემლობა „ნათლისმცემელი“, 2004, 356–367].
- : "The Old Georgian Translation of 'The Praise to Saint and Great Basil told by St. Gregory, Bishop of Nyssa, brother of Saint Basil', introduction and text ed. by Malkhaz Kobiashvili". *Studies in Christian Archaeology* 1 (2008), 205–222 [წმ. გრიგოლ ნოსელის „შესხმაჲ წმიდისა და ღიდისა ბასილისი“ და მისი ძველი ქართული თარგმანი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა მალხაზ კობიაშვილმა, ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი, 1 (2008), 205–222].
- : "St. Gregory of Nyssa, The Praise to our Saint Father Ephrem the Syrian" In: *Calendar of the Georgian Church for 2005: Annual Natlismtsemeli*, ed. by Ekvtime Kochlamazashvili, Tbilisi: Natlismtsemeli, 2004, 329–355 [წმიდა გრიგოლ ნოსელი, შესხმაჲ წმიდისა მამისა ჩუენისა ეფრემ ასურისაჲ, გამოსაცემად მოამზადა მალხაზ კობიაშვილმა, კრებულში: საქართველოს ეკლესიის კალენდარი 2005 წლისათვის, „ნათლისმცემლის“ წელიწდეული, რედაქტორი ექვთიმე კოჭლამაზაშვილი: თბილისი: „ნათლისმცემელი“, 2004, 329–355].
- Kochlamazashvili, Ekvtime: "The Attribution of one Homily by Pseudo-Chrysostomos. Text with introduction". *Studies in Christian Archaeology* 2 (forthcoming) [ექვთიმე კოჭლამაზაშვილი, "ერთი ფსევდოქოპრიისეული ჰომილიის ატრიბუციისათვის," (შესავალი და ტექსტი). *ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი* 2 (იბეჭდება)].
- Kochlamazashvili, Ekvtime, and Tina Dolidze: *Description of Georgian Manuscripts including St. Gregory of Nyssa's Works, Patristic Studies in Georgia*. Vol. I, Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Institute of Classical, Byzantine and Modern Greek Studies, Tbilisi: Logos, 2009. [წმ. გრიგოლ ნოსელის თხზულებათა შემკველ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ხელნაწერები აღწერეს, შესავ-

- ალი და საძიებლები დაურთეს ექვთიმე კოჭლამაზაშვილმა და თინა ღოღოძემ, თბილისი: „ლოგოსი“ 2009].
- Kochlamazashvili, Ekvtime: Gregory of Nyssa's "Life of Gregory Thaumaturgos" in Old Georgian Translations. *Studies in Christian Archaeology* 2 (forthcoming) [წმ. გრიგოლ ნოსელის „ცხოვრება წმ. გრიგოლ საკვირველთმოქმედისა“ და მისი ძველი ქართული თარგმანები, კრიტიკული ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და შესავალი წერილი დაურთო ექვთიმე კოჭლამაზაშვილმა. ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი 2 (იბეჭდება)].
- : "St. Gregory of Nyssa, Commentary on the 'Remember us'". In: *Calendar of the Georgian Church for 2005: Annual Natlismtsemeli*. Tbilisi: Natlismtsemeli, 2004, 198–285 [წმიდისა გრიგოლი ნოსელისაჲ, თარგმანებაჲ მოძიკენისაჲ, გამოსაცემად მოამზადა ექვთიმე კოჭლამაზაშვილმა, კრებულში: საქართველოს ეკლესიის კალენდარი 2005 წლისათვის, „ნათლისმცემლის“ წელიწადი, რედაქტორი ექვთიმე კოჭლამაზაშვილი, თბილისი: გამომცემლობა „ნათლისმცემელი“, 2004, 198–285].
- : *St. Gregory of Nyssa, Homily on Epiphany*. Tbilisi: St. David the Builder's Church of the Tbilisi State University, 2002 [წმიდა გრიგოლ ნოსელი, ქადაგება ნათლისმცემლის დღესასწაულზე, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და ლექსიკონი დაურთო ექვთიმე კოჭლამაზაშვილმა, (თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის წმიდა დავით აღმაშენებლის ეკლესიის გამომცემლობა, 2002)].
- : "St. Gregory of Nyssa: Investigation on the Soul with his Sister Macrina." In: *Calendar of the Georgian Church for 2005: Annual Natlismtsemeli*. Tbilisi: Natlismtsemeli, 2004, 166–197 [წმიდა გრიგოლი ნოსელი, ძიება სულისათჳს თჳსისა ღისა მაკრინაჲს თანა, გამოსაცემად მოამზადა ექვთიმე კოჭლამაზაშვილმა. საქართველოს ეკლესიის კალენდარი 2005 წლისათვის, „ნათლისმცემლის“ წელიწადი, რედაქტორი ექვთიმე კოჭლამაზაშვილი, თბილისი: გამომცემლობა „ნათლისმცემელი“, 2004, 166–197].
- : "St. Gregory of Nyssa, On the Construction of Man, translated by George the Athonite." *Studies in Christian Archaeology* 2 (forthcoming) [გიორგი მთაწმიდელისეული თარგმანი წმ. გრიგოლ ნოსელის თხზულებისა—„დაბადებისათჳს კაცისა“, კრიტიკული ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და შესავალი წერილი დაურთო ექვთიმე კოჭლამაზაშვილმა: ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი 2 (იბეჭდება)].
- : *St. Gregory of Nyssa, On the Feast of Christ's Birth*, in two Old Georgian translations. Tbilisi: K. Kekelidze Institute of manuscripts, 2006 [წმიდა გრიგოლ ნოსელი, საკითხავი ქრისტეს შობის დღესასწაულზე, ორი ძველი ქართული თარგმანის ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა ექვთიმე კოჭლამაზაშვილმა, თბილისი: „ნათლისმცემელი“, 2006].
- : "St. Gregory of Nyssa, On Perfection". In: *Calendar of the Georgian Church for 2005: Annual Natlismtsemeli*, ed. by Ekvtime Kochlamazashvili, Tbilisi: Natlismtsemeli, 2004, 297–328 [წმიდისა გრიგოლი ნოსელისაჲ, სისრულისათჳს. გამოსაცემად მოამზადა ექვთიმე კოჭლამაზაშვილმა, კრებულში: საქართველოს ეკლესიის კალენდარი 2005 წლისათვის, „ნათლისმცემლის“ წელიწადი, რედაქტორი ექვთიმე კოჭლამაზაშვილი, თბილისი: გამომცემლობა „ნათლისმცემელი“, 2004, 297–328].
- : "St. Gregory of Nyssa: 'Oration on Teaching and Instruction' and its Old Georgian Translation." *Studies in Christian Archaeology* 1 (2008), 7–204 [წმ. გრიგოლ ნოსელის „დიდი კატექეტიკური სიტყვა“ და მისი ძველი ქართული თარგმანი, შესავალი წერილი, ტექსტი და ლექსიკონი ექვთიმე კოჭლამაზაშვილისა: ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი I, (2008), 7–204].
- : "St. Gregory of Nyssa, The Profession of Christianity, Its Power and Name." In: *Calendar of the Georgian Church for 2005: Annual Natlismtsemeli*, ed. by Ekvtime Kochlamazashvili, Tbilisi: Natlismtsemeli, 2004, 286–296 [წმიდისა გრიგოლი ნოსელისაჲ, აღთქმად ქრისტიანისაჲ და ძალი და სახელი მისი, ტექსტი

- გამოსაცემად მოამზადა ექვთიმე კოჭლამაზაშვილმა: კრებულში: საქართველოს ეკლესიის კალენდარი 2005 წლისათვის, „ნათლისმცემლის“ წელიწადი, რედაქტორი ექვთიმე კოჭლამაზაშვილი, თბილისი: გამომცემლობა „ნათლისმცემელი“, 2004, 286–296].
- Kopecek, Thomas A.: *A History of Neo-Arrianism*. Patristic monograph series 8. Philadelphia: Philadelphia Patristic Foudation, 1979.
- Krivocheine, Basile: “Simplicité de la nature divine et les distinctions en Dieu selon S. Grégoire de Nysse”. *Studia Patristica* 16 (1985), 389–411.
- Kudlien, Fridolf, “‘Endeixis’ as a scientific term. A Galen’s usage of the word (in medicine and logic)”. In: *Galen’s Method of Healing: Proceedings of the 1982 Galen Symposium*, ed. by Fridolf Kudlien and Richard J. Durling. Studies in ancient medicine 1. Leiden: Brill, 1991, 103–111.
- Kurtz, Lester R.: “The Politics of Heresy”. *American Journal of Sociology* 88 (1983), 1085–1115.
- La Matina, Marcello: “Analytic Philosophy and Revelation of Person: Some Remarks on Gregory of Nyssa”. In: *Studia Patristica. Special Issue: Proceedings of the XV Patristic Conference, Oxford, August 6–11 2007* (forthcoming).
- : “Esemplificazione, Riferimento e Verità: Il contributo di Nelson Goodman ad una filosofia dei linguaggi”. In: *Nelson Goodman, la filosofia e i linguaggi*, ed. by Elio Franzini and Marcello La Matina. Macerata: Quodlibet, 2007, 109–155.
- : “Art. Philosophy of Language”. In: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ed. by Lucas F. Mateo-Seco and Giulio Maspero, translated by Seth Cherney. Supplements to Vigiliae Christianae 99. Leiden: Brill, 2010, 604–611.
- La Matina, Marcello: “Plutarco negli autori greci cristiani”. In: *L’eredità culturale di Plutarco dall’Antichità al Rinascimento: Atti del VII Convegno plutarco, Milano-Gargnano, 28–30 maggio 1997*, ed. by Italo Gallo. Napoli: D’Auria, 1999, 81–110.
- : “Art. Trinitarian Semantics”. In: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ed. by Lucas F. Mateo-Seco and Giulio Maspero, translated by Seth Cherney. Supplements to Vigiliae Christianae 99. Leiden: Brill, 2010, 743–748.
- Lafontaine, Guy and Bernard Coulie: *La version arménienne des discours de Grégoire de Nazianze: Tradition manuscrite et histoire du texte*. Corpus scriptorum Christianorum orientalium 446 = Corpus scriptorum Christianorum orientalium. Subsidia 67. Leuven: Peeters, 1983.
- Laird, Martin: “Apophasis and Logophasis in Gregory of Nyssa’s Commentarius in Canticum Canticorum”. *Studia Patristica* 37 (2001), 126–132.
- : *Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith: Union, Knowledge, and Divine Presence*. Oxford Early Christian Studies. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Le Nain de Tillemont, Sébastien: *Mémoires pour servir à l’histoire ecclésiastique des six premiers siècles*. Tome neuvième, qui contient les vies de Saint Basile de Saint Gregoire de Nazianze, de Saint Gregoire des Nysse, et de Saint Amphiloque. Paris: Charles Robustel, 1703.
- Lebourlier, Jean: “A propos de l’état du Christ dans la mort”. *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 47 (1963), 161–180.
- Lee, A. Dough: *War in Late Antiquity: A Social History*. Malden (Massachusetts): Blackwell, 2007.
- Lee, Michelle V.: *Paul, the Stoics, and the Body of Christ*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Leemans, Johan: “Schoolrooms for Our Souls. Homilies and Visual Representations: The Cult of the Martyrs as a Locus for Religious Education in Late Antiquity”. In: *The Challenge of the Visual in the History of Education: Twentieth International Standing Conference of the History of Education (ISCHE) in Kortrijk (Courtrai), Belgium in 1998*, ed. by Marc Depaepe and Bregt Henkens. Paedagogica Historica N.S. 36/1. Gent: CSHP, 2000, 113–131.

- Lekkas, Georgios: "Le concept positif de la nécessité et la production des êtres chez Plotin". *Les études philosophiques* 71 (2004), 553–561.
- : *Liberté et progrès chez Origène*. Monothéismes et philosophie. Turnhout: Brepols, 2001.
- Leppin, Hartmut: "Das Bild der kaiserlichen Frauen bei Gregor von Nyssa". In: *Gregory of Nyssa, Homelies on the Beatitudes: Proceedings of the Eighth International Colloquium in Gregory of Nyssa*, ed. by Hubertus Drobner and Alberto Viciano. Leiden: Brill 2000, 487–506.
- : *Teodosio il Grande*, traduzione di Laura Gianvittorio. Profili N.S. 44. Roma: Salerno, 2008, 158–160.
- Lévy, Carlos and Laurent Pernot (ed.): *Dire l'évidence: Philosophie et rhétorique antiques: Actes du colloque de Créteil et de Paris (24–25 mars 1995)*. Cahiers de philosophie de l'Université de Paris XII-Val de Marne 2. Paris: L'Harmattan, 1997.
- Lienhard, Joseph T.: "The exegesis of 1Cor 15,24–28 from Marcellus of Ancyra to Theodoret of Cyrus". *Vigiliae Christianae* 37 (1983), 340–359.
- : *Contra Marcellum: Marcellus of Ancyra and Fourth-Century Theology*. Washington: The Catholic University of America Press, 1999.
- : Origen: *Homilies on Luke. Fragments on Luke*. The Fathers of the Church 94. Washington: Catholic University of America Press, 1996.
- : "Ousia and Hypostasis: The Cappadocian Settlement and the Theology of 'One Hypostasis'". In: *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, ed. by Stephen T. Davis, Daniel Kendall, and Gerald O'Collins. Oxford: University Press, 1999, 99–121.
- : "Two Friends of Athanasius: Marcellus of Ancyra and Apollinaris of Laodicea". *Zeitschrift für Antikes Christentum* 10 (2006), 56–66.
- Lietzmann, Hans: *Apollinaris von Laodicea und seine Schule: Texte und Untersuchungen*. Erster Teil. Tübingen: Mohr, 1904 = Hildesheim: Olms, 1970.
- Lizzi, Rita: "Ascetismo e predicazione urbana nell'Egitto del V secolo". *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze. Lettere ed Arti* 141 (1982–1983), 127–145.
- : "La politica religiosa di Teodosio I. Miti storiografici e realtà storica". *Rendiconti della Classe di Scienze morali, Storiche e Filologiche dell'Accademia dei Lincei* 9 (1996), 323–361.
- Lloyd, Antony C.: "Aristotelian Logic and Neoplatonic Logic II". *Phronesis* 1 (1955), 146–160.
- Logan, Alastair H.B.: "Marcellus of Ancyra on Origen and Arianism". In: *Origeniana VII*, ed. by Wolfgang A. Bienert and Uwe Kühneweg. Leuven: Peeters, 1999, 159–164.
- Lolashvili, Ivane: *Arsen of Iqalto: Life ad Work*. Tbilisi: Metsniereba, 1978 [ლოლაშვილი, ივანე: *არსენ იყალთოელი. ცხოვრება და მოღვაწეობა*, თბილისი: „მეტსნიერება“, 1978].
- Long, Anthony A., and David N. Sedley (eds.): *The Hellenistic Philosophers*. Vol. 1: Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary. Cambridge: University Press, 2002.
- Lorenz, Rudolf: *Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius*. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 31. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.
- : "Die Christusseele im Arianischen Streit: Nebst einigen Bemerkungen zur Quellenkritik des Arius und zur Glaubwürdigkeit des Athanasius". *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 94 (1983), 1–51.
- : "Die Eustathius von Antiochien zugeschriebene Schrift gegen Photin". *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 71 (1980), 109–128.
- Лосский, Владимир Н.: *Догматическое Богословие* (Перевод с французского В.А. Решиковой) = http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/dogmatika/Lossk/_01.php (Stand 17.11.2009).

- Lossky, Vladimir: *À l'Image et à la Ressemblance de Dieu*. Le Buisson Ardent Collection Orthodoxe. Paris: Aubier-Montaigne, 1967.
- : *Orthodox Theology: An Introduction*. Crestwood (New York): Saint Vladimir Seminary Press, 1978.
- Ludlow, Morwenna: *Gregory of Nyssa: Ancient and (Post)modern*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- : *Universal Salvation: Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Lukasiewicz, Jan: *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*. Oxford: Clarendon Press, 1957.
- Lunt, Horace: "The OCS Song of Songs: One Translation or Two?" *Die Welt der Slaven* 30 (1985), 279–318.
- Lynch, John J.: "Proσōpon in Gregory of Nyssa: A Theological Word in Transition". *Theological Studies* 40 (1979), 728–738.
- Maas, Paul: "Gregorios von Nyssa und der griechische Ephrem". *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher* 1 (1920), 337.
- : "'Silvio Giuseppe Mercati: S. Ephraem Syri Opera'". *Byzantinische Zeitschrift* 23 (1914–1919), 451s.
- MacCambley, Casimir: "A Treatise on First Corinthians 15,28 by Saint Gregory of Nyssa". *The Greek Orthodox Theological Review* 28 (1983), 1–25.
- : "When (the Father) Will Subject All Things to (the Son)". *Greek Orthodox Theological Review* 28 (1983), 1–15.
- Maraval, Pierre: "L'authenticité de la lettre 1 de Grégoire de Nysse". *Analecta Bollandiana* 102 (1984), 61–70.
- : "Art. Biography of Gregory of Nyssa". In: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ed. by Lucas F. Mateo-Seco and Giulio Maspero, translated by Seth Cherney. Supplements to *Vigiliae Christianae* 99. Leiden: Brill, 2009, 101–116.
- : "Art. Chronology of Works". In: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ed. by Lucas F. Mateo-Seco and Giulio Maspero, translated by Seth Cherney. Supplements to *Vigiliae Christianae* 99. Leiden: Brill, 2009, 153–169.
- : "La date de la mort de Basile". *Revue des Études Augustiniennes* 34 (1988), 25–38.
- : "Grégoire de Nysse, évêque et pasteur". In: *Vescovi e pastori in epoca Teodosiana: XXV incontro di studiosi dell'antichità cristiana*. Roma, 8–11 maggio 1996. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1997, 383–393.
- : "La lettre 3 de Grégoire de Nysse dans le débat christologique". *Revue des Sciences Religieuses* 61 (1987), 74–89.
- Marconi, Diego: "Art. Linguaggio, filosofia del". In: *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*. Milano: Garzanti, 2002, 639–643.
- Marion, Jean-Luc: *La croisée du visible*. Paris: Presses universitaires de France, 1996.
- Marti, Roland: *Handschrift—Text—Textgruppe—Literatur: Untersuchungen zur inneren Gliederung der frühen Literatur aus dem ostslavischen Sprachbereich in den Handschriften des 11. bis 14. Jahrhunderts*. Veröffentlichungen der Abteilung für Slavische Sprachen und Literaturen des Osteuropa-Instituts (Slavisches Seminar) an der Freien Universität Berlin 68. Berlin: Otto Harrassowitz, 1989.
- Martin, Annick: *Athanase d'Alexandrie et l'église d'Égypte au IV^e siècle (328–373)*. Roma: École Française de Rome, 1996, 789–817.
- Martin, Dale B.: *The Corinthian Body*. New Haven: Yale University Press, 1995.
- Maspero, Giulio: *ΘΕΟΛΟΓΙΑ, ΟΙΚΟΝΟΜΙΑ e ΙΣΤΟΡΙΑ: La teologia della storia di Gregorio di Nissa* (Diss.). Roma, 2003; reported in *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia* 45 (2003), 383–451.
- : *La Trinità e l'uomo: L'Ad Ablabium di Gregorio di Nissa*. Contributi di teologia 42. Roma: Città Nuova, 2004.

- : *Trinity and Man: Gregory of Nyssa's Ad Ablabium*. Supplements to Vigiliae Christianae 86. Leiden: Brill, 2007.
- Mateo-Seco, Lucas F.: "El Espíritu Santo en el Adv. Macedonianos de Gregorio de Nissa". *Scripta Theologica* 37 (2005), 475–498.
- : "La theognosia, contemplazione di Dio nella tenebra, secondo San Gregorio di Nissa". In: Laurent Touze (ed.): *La contemplazione Cristiana: Esperienza e dottrina* (Roma, 10–11 marzo 2005). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007, 45–72.
- Mauss, Marcel: "Une catégorie de l'esprit humaine". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 68 (1938), 263–281.
- May, Gerhard: "Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa". In: *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse: Actes du Colloque de Chevetogne* (22–26 septembre 1969), ed. by Marguerite Harl. Leiden: Brill, 1971, 51–67.
- : "Gregor von Nyssa in der Kirchenpolitik seiner Zeit". *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft* 15 (1966), 105–132.
- McCarthy Spoerl, Kelley: "Apollinarian Christology and the Anti-Marcellan Tradition". *Journal of Theological Studies* 45 (1994), 545–568.
- : "Apollinarius on the Holy Spirit". *Studia Patristica* 37 (2001), 571–592.
- : "The Liturgical Argument in Apollinarius: Help and Hindrance on the Way to Orthodoxy". *Harvard Theological Review* 91 (1998), 127–152.
- McGuckin, John A.: "Autobiography as Apologia in St Gregory of Nazianzus". *Studia Patristica* 37 (2001), 160–177.
- McIntyre, John: "The Holy Spirit in the Greek Patristic Thought". *Scottish Journal of Theology* 7 (1954), 353–375.
- McLynn, Neil: "Christian Controversy and Violence in the Fourth Century". *Kodai* 3 (1992), 15–44.
- : "The Voice of Conscience: Gregory Nazianzen in Retirement". In: *Vescovi e pastori in epoca Teodosiana: XXV incontro di studiosi dell'antichità Cristiana*. Roma, 8–11 maggio 1996. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1997, 299–308.
- Meinhold, Peter: "Art. Pneumatomachoi". In: *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 21/1 (1951), 1066–1101.
- Melikishvili, Nino: *The Homiletic Treatises of Basil of Caesarea, Gregory of Nazianzus, Gregory of Nyssa and John Chrysostom*. Tbilisi: Logos, 2000 [ნინო მელიქიშვილი: ბასილი კესარიელის, გრიგოლ ნაზიანზელის, გრიგოლ ნოსელისა და იოანე ღვთისმეტყველის ჰომილეტიკური თხზულებები ქართულ ენაზე (თბილისი: "ლოგოსი," 2000)].
- Mercati, Giovanni: "Di alcuni manoscritti Ottoboniani non conosciuti". In: *Codici latini Pio Grimani e di altra biblioteca ignota del secolo XVI esistenti nell'Ottoboniana e i codici greci Pio di Modena*. Studi e Testi 75. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1938, 169–202.
- Meredith, Anthony: *The Cappadocians*. Outstanding Christian Thinkers. London: Chapman, 1995.
- : *Gregory of Nyssa*. The Early Church Fathers. London: Routledge, 1999.
- : "Plato's 'cave' (Republic vii 514a–517e) in Origen, Plotinus, and Gregory of Nyssa". *Studia Patristica* 27 (1993), 49–61.
- : "The Pneumatology of the Cappadocian Fathers and the Creed of Constantinople". *Irish Theological Quarterly* 48 (1981), 196–211.
- Messana, Vincenzo: *La politica religiosa di Graziano*. SEIA: quaderni del Dipartimento di Scienze Archeologiche e Storiche dell'Antichità dell'Università di Macerata N.S. 3 (1998). Roma: Bretschneider, 1999.
- Meunier, Bernard: *La personne et le christianisme ancien*. Paris: Cerf, 2006.
- Meyendorff, John: *Byzantine Theology*. London: Mowbrays, 1974.

- Moore, William, and Henry A. Wilson: *Gregory of Nyssa, Select writings and letters of Gregory, bishop of Nyssa. A select library of the Nicene and post-Nicene Fathers of the Christian Church* II/5. Grand Rapids: Eerdmans, 1976.
- Moreschini, Claudio: *I padri cappadoci: Storia, letteratura, teologia*. Roma: Città Nuova, 2008.
- Moser, Maureen B.: *Teacher of Holiness*. Piscataway: Gorgias Press, 2005.
- Mossay, Justin: "Gregor von Nazianz in Konstantinopel (379–381 A. D.)". *Byzantion* 47 (1977), 223–238.
- Mosshammer, Alden A.: "The Created and Uncreated in Gregory of Nyssa". In: *El "Contra Eunomium I" en la produccion literaria de Gregorio de Nisa: VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa*, ed. by Lucas F. Mateo-Seco and Juan L. Bastero. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1988, 353–379.
- : "Disclosing but not Disclosed: Gregory of Nyssa as Deconstructionist". In: *Studien zu Gregor von Nyssa und der Christlichen Spätantike*, ed. by Hubertus R. Drobner and Christoph Klock. Supplements to Vigiliae Christianae 12. Leiden: Brill, 1990, 99–123.
- : "Non-Being and Evil in Gregory of Nyssa". *Vigiliae Christianae* 44 (1990), 136–167.
- Motta, Beatrice: *Il Contra fatum di Gregorio di Nissa nel dibattito tardo-antico sul fatalismo e sul determinismo*. Studi sulla tardoantichità 2. Pisa / Roma: Fabrizio Serra Editore, 2008.
- Moutsoulas, Elias D.: "'Essence' et 'Energies' de Dieu selon St. Grégoire de Nysse". *Studia Patristica* 18 (1989), 517–528.
- : Γρηγόριος Νύσσης: Βίος, Συγγράμματα, Διδασκαλία. Athens: Eptálophos, 1997, 189–193.
- : Η ΣΑΡΚΩΣΙΣ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ ΚΑΙ Η ΘΕΩΣΙΣ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΔΙΔΑΚΑΛΙΑΝ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΝΥΣΣΗΣ. Athens: Organismos Panepistemiou Athennon, 1965.
- Mrevlishvili, Nana: *The Georgian Redactions of Gregory of Nyssa's "Life of Gregory Thaumaturgos"*. Tbilisi: "Kartvelologi" Tbilisi State University 2001, 33–78.79–133 [გრიგოლ ნოსელის „გრიგოლ საკვირველთმოქმედის ცხოვრების“ ქართული რედაქციები. ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ნანა მრევლიშვილმა, თბილისი: „ქართველოლოგი“, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი 2001, 33–78; 79–133].
- Mühlenberg, Ekkehard: *Apollinaris von Laodicea*. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 23. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969.
- Mühlenberg: *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa: Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 16. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.
- Narvaja, José Luis: *Teología y Piedad en la obra de Eunomio de Cízico*. Roma: Augustinianum, 2003.
- Neveu, Bruno: *Un historien à l'école de Port-Royal: Sébastien Le Nain de Tillemont 1637–1698*. Den Haag: Nijhoff, 1966.
- Noethlichs, Karl L.: *Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*. Thesis, Köln, 1971.
- Norden, Eduard: *Agnostos theos: Untersuchungen zur Formen-Geschichte religiöser Rede*. Leipzig: Teubner, 1913.
- Norris, Richard A.: *Manhood and Christ: A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- Ojell, Ari: "Jesus Christ as Mediator, Archetype and Prototype". In: 'Ο Ἰησοῦς Χριστός εἰς τὴν Θεολογίαν τοῦ Ἀγ. Γρηγορίου Νύσσης: Πρακτικὰ Θ' Διεθνoῦς Συνεδρίου περὶ τοῦ Ἀγ. Γρηγορίου Νύσσης (Ἀθῆναι 7–12 Σεπτεμβρίου 2000) / *Jesus Christ in St. Gregory of Nyssa's Theology: Minutes of the Ninth International Conference on Gregory of Nyssa (Athens, 7–12 September 2000)*, ed. by Elias D. Moutsoulas.

- Athens: University Press, 2005, 353–373 (= Ari Ojell: *One Word, One Body, One Voice*. Helsinki: private printing, 2007, section II, art. 1).
- : *One Word, One Body, One Voice*. Helsinki: private printing, 2007 (also available on: <https://oa.doria.fi/bitstream/handle/10024/5625/oneword.pdf?sequence=2>).
- : “Service of Mastery? ‘Theology’ in Gregory of Nyssa’s *Contra Eunomium II*”. In: *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium II: An English Version with Supporting Studies: Proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15–18, 2004)*, ed. by Lenka Karfíková, Scot Douglas, and Johannes Zachhuber. Supplements to *Vigiliae Christianae* 82. Leiden: Brill, 2007, 473–484.
- Olivar, Alexandre: *La Predicación Cristiana antigua*. Barcelona: Ed. Herder, 1991.
- Olmsted, Hugh: “A Learned Greek Monk in Muscovite Exile: Maksim Grek and the Old Testament Prophets”. *Modern Greek Studies Yearbook* 3 (1987), 1–73.
- Opelt, Ilona: “A Christianisation of Pagan Etymologies”. *Studia Patristica* 5 = *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 80, 1962, 532–540.
- Orphanos, Markos A.: “Der Ausgang des Heiligen Geistes bei einigen späteren griechischen Kirchenvätern”. In: *Geist Gottes—Geist Christi: Ökumenische Überlegungen zu Filioque-Kontroverse*, ed. by Lukas Vischer. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 39. Frankfurt am Main: Lembeck, 1981, 47–53.
- Otis, Brooks: “Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of Time”. *Studia Patristica* 14 (1976), 336–357.
- Outtier, Bernard: “Le Dogmatikon d’Arsene d’Iqalto et ses modeles Grecs”. *Le Muséon* 114 (2002), 217–226.
- Panagopoulos, Georgios D.: *Ἡ στωική Φιλοσοφία στη Θεολογία τοῦ Μ. Βασιλείου*. Athens: Herodotos, 2009.
- Papabasilieou, Andréas N.: *Εὐθύμιος-Ἰωάννης Ζυγαδηνός: Βίος, συγγραφαί*. Leukosia, 1979.
- Parmentier, Martien: *St. Gregory of Nyssa’s doctrine of the Holy Spirit*. Thesis. University of Oxford, 1972.
- Parmentier, Martien F.G.: “Syriac Translations of Gregory of Nyssa”. *Orientalia Lovaniensia Periodica* 20 (1989), 143–193.
- Parvis, Sara: *Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- : “Τὰ τίνων ἄρα ῥήματα θεολογεῖ: The Exegetical Relationship between Athanasius’ *Orationes contra Arianos* I–III and Marcellus of Ancyra’s *Contra Asterium*”. In: *The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity: Proceedings of the Montréal Colloquium in honour of Charles Kannengiesser, 11–13 October 2006*, ed. by Lorenzo DiTommaso and Lucian Turcescu. Bible in Ancient Christianity 6. Leiden: Brill, 2008, 337–367.
- van Parys, Michel: *Grégoire de Nysse, Réfutation de la profession de foi d’Eunome*. Vol. 1, Thesis, Université Paris—Sorbonne, 1968.
- Pasquali, Giorgio: “Le lettere di Gregorio di Nissa”. *Studi Italiani di Filologia Classica* 3 (1923), 75–136.
- van de Pavard, Frans: *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des IV. Jahrhunderts: Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos*. *Orientalia Christiana analecta* 187. Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1970.
- Peradze, Grigol: “Die altchristliche Literatur in der georgischen Überlieferung”. *Oriens Christianus* 3/5 (1930), 80–98.
- Pérez Martin, Inmaculada: “La ‘Escuela de Planudes’: Notas paleográficas a una publicación reciente sobre los escolios Euripideos”. *Byzantinische Zeitschrift* 90 (1997), 73–96.
- Perrin, Michel-Yves: “À propos de la participation des fidèles aux controverses doctrinales dans l’Antiquité tardive: considérations introductives”. *Antiquité tardive* 9 (2001), 179–199.

- Pietri, Charles: "Damase et Theodose: Communion orthodoxe et géographie politique". In: *Epektasis: Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, ed. by Jacques Fontaine and Charles Kannengiesser. Paris: Beauchesne, 1972, 627–634.
- : *Roma Christiana*. Vol. 1. Roma: École Française de Rome, 1976, 853–860.
- Plantinga, Cornelius: "Gregory of Nyssa and the Social Analogy of the Trinity". *Thomist* 50 (1986), 325–352.
- Plass, Paul: "Transcendent Time and Eternity in Gregory of Nyssa". *Vigiliae Christianae* 34 (1980), 180–192.
- Pochoshajew, Igor: *Gregory of Nyssa, De Beatitudinibus IV, Ad Ablabium and Adversus Macedonianos: English and German Translations and Studies*. Frankfurt am Main: Lang, 2008.
- Podskalsky, Gerhard: *Christentum und theologische Literatur in der kiever Rus'*: (988–1237). München: Beck, 1982.
- Podskalsky, Gerhard: *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865–1459*. München: Beck, 2000.
- Pohlenz, Max: *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*. Teil 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- Pottier, Bernard: *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse: Étude systématique du "Contre Eunome" avec traduction inédite des extraits d'Eunome*. Série "Ouvertures" 12. Namur: Culture et Vérité, 1994.
- Pouchet, Jean-Robert: *Basile le Grande et son univers d'amis d'après sa correspondance*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1992.
- : "Les 'Lettres christologiques' de Grégoire de Nazianze 'à Clédonios': de la 'Lettre' 102 à la 'Lettre' 101". *Augustinianum* 40 (2000), 43–58.
- Prado, José J.: *Voluntad y Naturaleza*. Río Cuarto: Ediciones Univ. Nac. Río Cuarto, 1974.
- Prestige, George L.: *St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicea*. London: S.P.C.K., 1956.
- Quasten, Johannes: *Patrology*. Vol. 3: The golden age of Greek patristic literature, from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon. Utrecht: Spectrum, 1963.
- Radde-Gallwitz, Andrew: *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity*. Oxford Early Christian Studies. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- : "Epinoia and Initial Concepts: Re-assessing Gregory of Nyssa's defense of Basil". *Studia Patristica* 47(2010) 21–26.
- Radice, Roberto: *Oikeiosis*. Milano: Vita e Pensiero, 2000.
- Radović, Amphilochios: *Τὸ Μυστήριον τῆς ἁγίας Τριάδος κατὰ τὸν ἅγιον Γρηγόριον Παλαμᾶν*. Salonika: Patriarchikon Hidryma Paterikon Meleton, 1991.
- Rahner, Karl: *Schriften zur Theologie*. Part 13: Gott und Offenbarung, bearbeitet von Paul Imhof. Zürich / Einsiedeln / Köln: Benziger, 1978.
- Ramelli, Ilaria: "1Cor 15:24–26: Submission of Enemies and Annihilation of Evil and Death". *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 74/2 (2008), 241–258.
- : "Christian Soteriology and Christian Platonism: Origen, Gregory of Nyssa, and the Biblical and Philosophical Basis of the Doctrine of Apokatastasis". *Vigiliae Christianae* 61 (2007), 313–356.
- : "Clement's Notion Of The Logos 'All Things As One': Its Alexandrian Background in Philo and its Developments in Origen and Nyssen". In: *Alexandrian Personae: Scholarly Culture and Religious Traditions in Ancient Alexandria (1st ct. BCE–4ct. CE)*, ed. by Zlatko Pleše and Rainer Hirsch-Luipold. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- : "La coerenza della soteriologia origeniana". In: *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza: XXXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 5–7 maggio 2005*. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 96. Roma: Augustinianum, 2006, 661–688.

- : “Art. Emanatismo”. In: *Enciclopedia Filosofica*, directed by Virgilio Melchiorre. Milano: Bompiani, 2006, 3319–3322.
- : “Gregory of Nyssa’s Christianized Form of the Stoic *Oikeiôsis*”. In: *Homo Romanus Graeca Oratone: from 2nd to 4th centuries: 300 years of Greek culture in the Roman Empire*, International Conference Barcelona University, 12–14 March 2009, forthcoming.
- : *Grigorio di Nissa, Sull’anima e la resurrezione: Testo Greco a fronte*, introduzione, traduzione, note e apparati di Ilaria Ramelli. Milano: Bompiani, 2007.
- : *Hierocles the Stoic*. Leiden: Brill, and Atlanta: SBL, 2008.
- : *In illud: Tunc et ipse filius*. In: *Grigorio di Nissa: Sull’Anima e la Resurrezione*, introduzione, traduzione note e apparati di Ilaria Ramelli. Milano: RCS Bompiani and Catholic University of the Sacred Heart, 2007.
- : “In Illud: Tunc et Ipse Filius... (1 Cor 15,27–28): Gregory of Nyssa’s Exegesis, Its Derivations from Origen, and Early Patristic Interpretations Related to Origen’s,” *Studia Patristica* 44 (2010) 259–274.
- : “Origen and Apokatastasis: A Reassessment”. In: *Origeniana X*, ed. by Henryk Pietras. Leuven: Peeters, forthcoming.
- : “Origen’s Exegesis of Jeremiah: Resurrection Announced throughout the Bible and its Twofold Conception”. *Augustinianum* 48 (2008), 59–78.
- : “Origen’s interpretation of Hebrews 10:13”. *Augustinianum* 47 (2007), 85–93.
- : “The Universal and Eternal Validity of Jesus’s High-Priestly Sacrifice.” In: *A Cloud of Witnesses*, ed. by Richard J. Bauckham, Daniel R. Driver, Trevor A. Hart, and Nathan MacDonald. Library of New Testament Studies 387. London: T&T Clark, 2008, 210–221.
- Ramelli, Ilaria, and David Konstan: *Terms for Eternity*. Piscataway: Gorgias, 2007.
- Ramsbotham, A.: “Documents: The commentary of Origen on the Epistle to the Romans”. *Journal of Theological Studies* 13 (1912), 210–224. 357–368; 14 (1912), 10–22.
- Rapava, Maia: “Ancient Georgian Dogmatical and Polemical Writings”. In: *Byzantine Studies in Georgia*, ed. by Neli Makharadze and Tina Dolidze (Tbilisi: Logos, 2007), 403–415 [რაფავა, მაია: “ძველი ქართული დოგმატიკურ-პოლემიკური ძეგლები.” ბიზანტინოლოგია საქართველოში, რედაქტორები ნელი მახარაძე, თინა დოლიძე, თბილისი: „ლოგოსი“, 2007, 403–415].
- Rapisarda, G.: “La questione dell’autenticità del De incarnatione Dei et contra Ariano di s. Atanasio. Rassegna degli studi”. *Nuovo Didaskaleion* 23 (1973), 23–54.
- Reesor, Margaret E.: “The Stoic Categories”. *The American Journal of Philology* 78 (1957), 63–82.
- Rexer, Jochen: *Die Festtheologie Gregors von Nyssa: Ein Beispiel reichskirchlicher Heortologie*. Patrologia 8. Frankfurt am Main: Lang, 2002.
- Richard, Marcel: “L’introduction du mot ‘hypostase’ dans la théologie de l’incarnation”. In: *Mélanges de science religieuse*. Vol. 2, ed. by Eligius Dekkers et alii. Turnhout: Brepols, 1977, 5–32.
- Ricoeur, Paul: *Narrative and Time*. Vol. 1, translated by Kathleen McLaughlin and David Pellur. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- : *Temps et récit*. Vol. 1: L’ordre philosophique. Paris: Éditions du Seuil, 1983.
- Riebe, Alexandra: *Rom in Gemeinschaft mit Konstantinopel: Patriarch Johannes XI. Bekkos als Verteidiger der Kirchenunion von Lyon (1274)*. Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik 8. Wiesbaden: Harrassowitz, 2005.
- de Riedmatten, Henri: “La correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée”. *The Journal of Theological Studies* 7 (1956), 199–210; 8 (1957), 53–70.
- Riganti, Gianni: *Corso di logica*. Torino: Bollati Boringhieri, 2005.
- Risch, Franz X.: *Pseudo-Basilus, Adversus Eunomium IV–V*: Einleitung, Übersetzung und Kommentar. Supplements to Vigiliae Christianae 16. Leiden: Brill, 1992.
- Rist, John M.: *Stoic Philosophy*. Cambridge: University Press, 1969.

- Ritter, Adolf M.: *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol: Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils*. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 15. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965, 285–291.
- Robertson, David G.: “A Patristic Theory of Proper Names”. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 84 (2002), 1–19.
- : “Stoic and Aristotelian Substance in Basil of Caesarea”. *Vigiliae Christianae* 52 (1998), 393–417.
- Robertson, Jon: *Christ as a Mediator*. Oxford: Oxford University Press, 2007, 97–136.
- Röder, Jürgen-André: *Gregor von Nyssa, Contra Eunomium I.1–146*. Patrologia 2. Frankfurt am Main: Lang, 1993.
- Rondeau, Marie-Josèphe: *Les commentaires patristiques du Psautier*. Vol. 2. *Orientalia Christiana analecta* 220. Roma: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1985.
- Roscilla, Fabio: *Presenze simboliche dell'ape nella Grecia antiqua*. Firenze: La Nuova Italia, 1998.
- Rosenstein, Nathan: “Military Command, Political Power, and the Republican Elite”. In: Paul Erdkamp (ed.): *A Companion to the Roman Army*. Malden (Massachusetts): Blackwell, 2007, 132–147.
- Roukema, Riemer: “Paul’s Rapture to Paradise”. In: *The Wisdom of Egypt*, ed. by Anthony Hilhorst and George H. van Kooten. Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 59. Leiden: Brill, 2005, 267–283.
- : “La résurrection des morts dans l’interprétation origénienne”. In: *La résurrection chez les Pères*, ed. by Jean-Marc Prieur. Strasbourg: Université Marc Bloch, 2003, 161–177.
- Rubenson, Samuel: “The Cappadocians on the Areopagus”. In: *Gregory of Nazianzus: Images and Reflections*, ed. by Jostein Bortnes and Tomas Hägg. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2006, 113–132.
- Ruggini, Lellia C.: “I vescovi e il dinamismo sociale nel mondo cittadino di Basilio di Cesarea”. In: *Basilio di Cesarea, la sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia: Atti del Congresso Internazionale (Messina, 3–6 dic. 1979)*. Vol. 1. Messina: Centro Interdipartimentale di Studi Umanistici 1983, 97–124.
- Rutten, Christian: “La doctrine des deux actes dans la philosophie de Plotin”. In: *Revue philosophique de la France et de l’Etranger* 146 (1956), 100–106.
- Sadnik, Linda: “Die Bruchstücke aus Väterschriften im Anschluß an die Übersetzung der Ἐκθεσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως des Exarchen Johannes”. *Anzeiger für slavische Philologie* 10–11 (1979), 163–187; 12 (1981), 133–189.
- Saffrey, Henry D.: “Theology as Science (3rd–6th centuries)”. *Studia Patristica* 29 (1997), 321–339.
- Sambursky, Samuel: *Physics of the Stoics*. New York: Macmillan, 1959.
- Savvatos, Chrysostomos: *The Christology of Apollinarius of Laodicea and the Origin of Apollinarianism*. Athens, 2006 (in Greek).
- : *Corpus Apollinarianum: A Contribution to Research on the Origin and Development of Apollinarianism*. Athens: Athos Editions, 2006 (in Greek).
- Schendel, Eckhard: *Herrschaft und Unterwerfung Christi: 1. Korinther 15,24–28 in Exegese und Theologie der Väter bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts*. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 12. Tübingen: Mohr, 1971.
- Schwartz, Eduard: *Zur Geschichte der alten Kirche und ihres Rechts*. Gesammelte Schriften. Vol. 4. Berlin: de Gruyter, 1960.
- : *Zur Geschichte des Athanasius*. Gesammelte Schriften. Vol. 3. Berlin: de Gruyter, 1960.
- : *Der s.g. Sermo maior de fide des Athanasius*. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Philologische und Historische Klasse 1924 / 6 (1925).

- Scipioni, Luigi I.: *Ricerche sulla Cristologia del „Libro di Eraclide“ di Nestorio: La formulazione teologica e il suo contesto filosofico*. Paradosis 11. Fribourg: Ed. Univ., 1956.
- Seeberg, Reinhold: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Vol. 2: Die Dogmenbildung in der Alten Kirche. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965.
- Seeck, Otto: "Art. Sapor (4)". In: *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Reihe 2, Halbband 2. Stoccarda: Metzler, 1920, 2356.
- Sels, Lara: *Gregory of Nyssa, De hominis opificio. O obrazě člověka: The Fourteenth-Century Slavonic Translation: A Critical Edition with Greek Parallel and Commentary*. Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte, N.F. Reihe B. Editionen 21. Köln: Böhlau, 2009.
- : "John the Exarch and his Sources: New Sources of the Sixth Book of the Šestodnev". *Slavica Gandensia* 35 (2008), 123–149.
- Ševčenko, Ihor: "Some Autographs of Nicephorus Gregoras". *Recueil des travaux de l'Institut d'études byzantines* 8/2 (1964), 435–450.
- Shaplan, C.R.B.: *Letters of Saint Athanasius Concerning the Holy Spirit*, translation with introduction and notes by C.R.B. Shapland. London: Ephworth Press, 1951.
- Shengelia, David: *Homilies of Gregory of Nazianzos as a source for the "Selection of Testimonies"*. Thesis, Tbilisi, 2006 [შენგელია, დავით: გრიგოლ ნაზიანზელის ჰომილიები, როგორც ერთ-ერთი წყარო „დოგმატიკონში“ დაცული თხზულებისა „გამოკრებანი წამებათანი“, საღისერტაციო ნაშრომი, თბილისი, 2006 (გამოუცემელი)].
- Sieswerda, Douwe: "The Σατήριος, the Original of the Izbornik of 1073". *Sacris erudiri* 40 (2001), 293–327.
- Silvas, Anna M.: *Gregory of Nyssa, The Letters*, introduction, translation and commentary. Supplements to Vigiliae Christianae 83. Leiden: Brill, 2007.
- Simonetti, Manlio: "Ancora sulla paternità dello ps-atanasiano *Sermo maior de fide*". *Vetera Christianorum* 11 (1974), 333–343.
- : "Su alcune opere attribuite di recente a Marcello di Ancira". *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 9 (1973), 313–329.
- : *La crisi ariana nel IV secolo*. Studia ephemeridis Augustinianum 11. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1975.
- : "Genesi e sviluppo della dottrina trinitaria di Basilio di Cesarea". In: *Basilio di Cesarea: La sua età, la sua opera e il Basilianesimo in Sicilia: Atti del congresso internazionale (Messina 3–6 XII 1979)*, ed. by Centro di Studi Umanistici Messina. Vol. 1. Messina: Università di Messina, 1983, 169–197.
- : "Un libro recente su Marcello di Ancira". *Augustinianum* 48 (2008), 103–122.
- Smith, James: *The Crossing of the Visible: Cultural Memory in the Present*. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- Sorabji, Richard: *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- Southern, Pat: *The Roman Army: A Social and Institutional History*. Santa Barbara (California): ABC-Clio, 2006.
- Staats, Reinhart: *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel: Historische und theologische Grundlagen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996.
- : "Die römische Tradition im Symbol von 381 (NC) und seine Entstehung auf der Synode von Antiochien 379". *Vigiliae Christianae* 44 (1990), 209–221.
- Stead, George C.: "Individual Personality in Origen and the Cappadocian Fathers". In: *Arché e Telos: L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa: Analisi storico-religiosa (Atti del Colloquio Milano 17–19 maggio 1979)*, ed. by Ugo Bianchi and Henri Crouzel. Studia patristica Mediolanensia 12. Milano: Vita e Pensiero, 1981, 170–191.
- : "Logic and the Application of Names to God". In: *El "Contra Eunomium I" en la producción literaria de Gregorio de Nisa: VI Coloquio Internacional sobre Gregorio*

- de Nisa*, ed. by Lucas F. Mateo-Seco and Juan L. Bastero (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1988), 303–320.
- Stead, George C.: “Why Not Three Gods? The Logic of Gregory of Nyssa’s Trinitarian Doctrine”. In: *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*, ed. by Hubertus R. Drobner and Christoph Klock. Supplements to Vigiliae Christianae 12. Leiden: Brill, 1990, 149–163.
- Stegmann, Anton: *Die pseudoathanasianische “IVte Rede gegen die Arianer” als κατὰ ἀρειανῶν λόγος ein Apollinarisgut*. Rottenburg: Bader, 1917.
- Stoll, Oliver: “The Religions of the Armies”. In: *A Companion to the Roman Army*, ed. by Paul Erdkamp. Malden (Massachusetts): Blackwell, 2007, 451–476.
- Stramara, Daniel F.: “Gregory of Nyssa, Ad Graecos ‘How It Is That We Say There Are Three Persons In The Divinity But Do Not Say There Are Three Gods’ (To The Greeks: Concerning the Commonality of Concepts)”. *Greek Orthodox Theological Review* 41 (1996), 375–391.
- : “Gregory of Nyssa’s Terminology for Trinitarian Perichoresis”. *Vigiliae Christianae* 52 (1998), 257–263.
- : *Unmasking the meaning of ΙΠΟΘΩΙΩΝ: Prosopon as person in the works of Gregory of Nyssa*. Thesis, University of St. Louis, 1996.
- Strobel, Benedikt: “Dieses” und “so etwas”: Zur ontologischen Klassifikation platonischer Formen. Hypomnemata 168. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- Studer, Basil: *Trinity and Incarnation: The Faith of the Early Church*. Collegeville (Minnesota): Liturgical Press, 1993.
- Sweeney, Leo: “Infinity in Plotinus”. *Gregorianum* 38 (1957), 515–535. 713–732 = idem: *Divine Infinity in Greek and Medieval Thought*. New York: Lang, 1992, 167–222.
- Swift, Louis J.: *The Early Fathers on War and Military Service*. Message of the Fathers of the Church 19. Wilmington: Glazier, 1983.
- Tanner, R. Godfrey: “Stoic Influence on the Logic of St. Gregory of Nyssa”. *Studia Patristica* 18 (1989), 557–581.
- Tcheldidze, Edisher: “Gregory of Nyssa and His Work ‘In Six Days’”. Translated by George the Athonite”. In: *Calendar of the Georgian Church*. Tbilisi: Patriarchate of Georgia, 1989, 194–412 [წმიდა გრიგოლ ნოსელი და მისი თხზულება „პასუხი ექვსთა მათ ღლეთათჳს“ (წინასიტყვა, ტექსტი, კომენტარები, ქართულ-ბერძნული ლექსიკონი ედიშერ ჭველიძისა): საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბილისი: საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა 1989, 194–412].
- Tetz, Martin: “Markellianer und Athanasios von Alexandrien: Die markellianische Expositio fidei ad Athanasium des Diakons Eugenius von Ankyra”. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 64 (1973), 74–121.
- Thomson, Francis: “A comparison of the contents of the two translations of the Symeon Florilegium with the Greek original”. *Kirilo-Methodievski studii* 17 (2007), 721–758.
- : “Continuity in the Development of Bulgarian Culture during the Period of Byzantine Hegemony and the Slavonic Translations of Works by the three Cappadocian Fathers”. In: *Meždunaroden simpozium 1100 godini ot blaženata končina na sv. Metodij*. Vol. 2, ed. by Nikolaj Kocev. Sofia: Sinodalno izdatelstvo, 1989, 140–153.
- : “Gregory Tsamblak—the Man and the Myths”. *Slavica Gandensia* 25/2 (1998), 5–149.
- : “Made in Russia: A Survey of the Translations Allegedly Made in Kievan Russia”. In: *Millennium Russiae Christianae: Tausend Jahre Christliches Russland 988–1988: Vorträge des Symposiums anlässlich der Tausendjahrfeier der Christianisierung Russlands (Münster 5.-9. Juni 1988)*, ed. by Gerhard Birkfellner. Köln: Böhlau, 1993, 295–354.
- : *The Reception of Byzantine Culture in Mediaeval Russia*. Collected studies series 590. Aldershot: Ashgate, 1999.

- : “The Works by or Ascribed to Gregory of Nyssa in the Hilandar Monastery Slavic Manuscript Collection, together with a few remarks on the Slav Reception of Christianity”. In: *Monastic Traditions: Selected Proceedings of the Fourth International Hilandar Conference (The Ohio State University, 14–15 August 1998)*, ed. by Charles Gribble and Predrag Matejic. Bloomington, Indiana: Slavica, 2003, 342–357.
- Tixeront, Joseph: *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*. Vol. 2. Paris: Lecoffre, 1912.
- Tollefsen, Torstein T.: *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Tommasi Moreschini, Chiara O.: “Per un bilancio di *Agnostos theos*”. In: Eduard Norden: *Agnostos theos: Dio ignoto: Ricerche sulla storia della forma del discorso religioso*, ed. by Chiara O. Tommasi Moreschini. Letteratura cristiana antica. Brescia: Morcelliana, 2002, 9–122.
- Tóth, Judit D.: *Test és lélek: Antropológia és értelmezés Nüsszai Szent Gergely műveiben* [Body and Soul: Anthropology and Interpretation in the Works of Saint Gregory of Nyssa]. Catena Monográfiák 8. Budapest: Kairosz Kiadó, 2006.
- Troiano, Maria S.: “Il concetto di perichoresis in Gregorio di Nissa”. *Studi storico-religiosi* 2 (1978), 81–92.
- Turcescu, Lucian: “The Concept of Divine Persons in Gregory of Nyssa’s To His Brother Peter, on the Difference Between Ousia and Hypostasis”. *Greek orthodox theological review* 42 (1997), 63–82.
- Turcescu, Lucian: *Gregory of Nyssa and the Concept of the Divine Persons*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- : “‘Person’ versus ‘Individual’, and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa”. *Modern Theology* 18/4 (2002), 527–539.
- : “Prosopeon and Hypostasis in Basil of Caesarea’s Against Eunomius and the Epistles”. *Vigiliae Christianae* 51/4 (1997), 374–395.
- Tzamalikos, Panayiotis: *Origen: Cosmology and Ontology of Time*. Supplements to *Vigiliae Christianae* 77. Leiden: Brill, 2006.
- : *Origen: Philosophy of History and Eschatology*. Supplements to *Vigiliae Christianae* 85. Leiden: Brill, 2007.
- Untersteiner, Mario: *Les Sophistes*. Traduit de l’italien et présenté par Alonso Tordesillas. Vol. 1. Bibliothèque d’histoire de la philosophie. Paris: Vrin, 1993.
- Uthemann, Karl Heinz: “Eustathios von Antiochien wider den seelenlosen Christus der Arianer: Zu den neu entdeckten Fragmenten eines Traktates des Eustathios”. *Zeitschrift für Antikes Christentum* 10 (2006), 472–521.
- Vaggione, Richard P.: *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*. Oxford Early Christian Studies. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Verghese, Paul: “Διάστημα and διάστασις in Gregory of Nyssa”. In: *Gregor von Nyssa und die Philosophie: Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Freckenhorst bei Münster, 18.–23. September 1972*, ed. by Heinrich Dörrie, Margarete Altenburger, and Uta Schramm. Leiden: Brill, 1976, 243–260.
- Vian, Giovanni M.: *Testi inediti dal commento ai Salmi di Atanasio*. *Studia ephemeridis Augustinianum* 14. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1978.
- Vinzent, Markus: *Pseudo-Athanasius, Contra Arianos IV: Eine Schrift gegen Asterius von Kappadokien, Markell von Ankyra, Eusebius von Cäsarea und Photin von Sirnium*. Supplements to *Vigiliae Christianae* 36. Leiden: Brill, 1996.
- von Vogt, Hermann J.: “Die Schrift ‘Ex communibus notionibus’ des Gregor von Nyssa: Übersetzung des kritischen Textes mit Kommentar”. *Theologische Quartalschrift* 171 (1991), 204–218.
- Vogt, Hermann J.: “Zum Briefwechsel zwischen Basilius und Apollinaris. Übersetzung der Briefe mit Kommentar”. *Theologische Quartalschrift* 175 (1995), 46–60.

- Voisin, Guillaume: *L'apollinarisme: Étude historique, littéraire et dogmatique sur le début des controverses christologiques au IV^e siècle*. Leuven: Van Linthout, 1901.
- Wagner, Harald: *Dogmatik*. Kohlhammer Studienbücher Theologie 18. Stuttgart: Kohlhammer, 2003.
- Wallraff, Martin: "Il 'Sinodo di tutte le eresie' a Costantinopoli (383)". In: *Vescovi e pastori in epoca teodosiana: XXV incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 8-11 maggio 1996*. Vol. 2. *Studia ephemeridis Augustinianum* 58. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1997, 271-279.
- Webb, Ruth: "Mémoire et imagination: Les limites de l'enargeia dans la théorie rhétorique grecque". In: *Dire l'évidence: Philosophie et rhétorique antiques: Actes du colloque de Créteil et de Paris (24-25 mars 1995)*, ed. by Carlos Lévy and Laurent Pernot. *Cahiers de philosophie de l'Université de Paris XII-Val de Marne* 2. Paris: L'Harmattan, 1997, 229-248.
- Weinandy, Thomas G.: *Athanasius: A theological introduction*. Great theologians series. Aldershot: Ashgate, 2007.
- Westra, Liuwé H.: *The Apostles' Creed*. Turnhout: Brepols, 2002.
- Wickert, Jakob: "Die Panoplia dogmatica des Euthymios Zygabenos: Untersuchung ihrer Anlage und ihrer Quellen, ihres Inhaltes und ihrer Bedeutung". *Oriens Christianus* 8 (1908), 278-388.
- Wickham, Lionel R.: "The Syntagmation of Aetius the Anomoean". *Journal of Theological Studies* 19 (1968), 532-569.
- Wiles, Maurice: "Attitudes to Arius in the Arian Controversy". In: *Arianism after Arius. Essays on the Development of the fourth Century Trinitarian Conflicts*, ed. by Michel R. Barnes and Daniel H. Williams. Edinburgh: Clark, 1993, 31-44.
- Wiles, Maurice: "The Philosophy of Christianity: Arius and Athanasius". In: *The Philosophy in Christianity*, ed. by Godfrey Vesey. Royal Institute of Philosophy. Supplement 25. Cambridge: University Press, 1989, 41-52.
- Williams, Rowan: *Arius: Heresy and Tradition*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- Williams, Stephan, and Gerard Friell: *Theodosius: The Empire at Bay*. London: Batsford, 1994.
- Witt, Charlotte: "Aristotelian Essentialism Revisited". *Journal of the History of Philosophy* 27 (1989), 285-298.
- Wolfram, Herwig: *Storia dei Goti*. Edizione italiana rivista e ampliata a cura di Maria Cesa. Roma: Salerno, 1985, 219-228.
- Wolfson, Harry A.: *The Philosophy of the Church Fathers*. Vol. 1: Faith, Trinity, Incarnation. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1964, 314-317.
- Worp, Klaas A.: "A Checklist of Bishops in Byzantine Egypt (A.D. 325-c.750)". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 100 (1994), 283-318.
- Zachhuber, Johannes: "Gegen welchen Vorwurf muss Gregor von Nyssa sich in seinem Dritten Brief verteidigen? Neuerliche Gedanken zu einer viel diskutierten Frage". In: *Ὁ Ἰησοῦς Χριστός εἰς τὴν Θεολογίαν τοῦ Ἁγ. Γρηγορίου Νύσσης: Πρακτικὰ Θ' Διεθνoῦς Συνεδρίου περὶ τοῦ Ἁγ. Γρηγορίου Νύσσης (Ἀθῆναι 7-12 Σεπτεμβρίου 2000)* / *Jesus Christ in St. Gregory of Nyssa's Theology: Minutes of the Ninth International Conference on Gregory of Nyssa (Athens, 7-12 September 2000)*, ed. by Elias D. Moutsoulas. Athens: University Press, 2005, 385-396.
- : "Gregor von Nyssa und das Schisma von Antiochien". *Theologie und Philosophie* 72 (1997), 481-496.
- : *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*. Supplements to Vigiliae Christianae 46. Leiden: Brill, 2000.
- : "Nochmals: Der '38. Brief' des Basilius von Caesarea als Werk des Gregor von Nyssa". *Zeitschrift für Antikes Christentum* 7 (2003), 73-90.
- : "Once Again: Gregory of Nyssa on Universals". *Journal of theological studies* N.S. 56 (2005), 75-98.

- : “Art. Phryama”. In: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ed. by Lucas F. Mateo-Seco and Giulio Maspero, translated by Seth Cherney. Supplements to *Vigiliae Christianae* 99. Leiden: Brill, 2010, 612–614.
- Ziegler, Thierry: *Les petits traités de Grégoire de Nysse: Témoins d'un itinéraire théologique (379–383)*. Thesis, Strasbourg, 1987.
- Zizioulas, John: “On Being a Person: Towards an Ontology of Personhood”. In: *Persons, Divine and Human: King's College essays in theological anthropology*, ed. by Christoph Schwöbel and Colin E. Gunton. Edinburgh: Clark, 1991, 33–46.
- Zviadadze, George: *St. Gregory of Nyssa: On the Virginity and Divine Citizenship*. Thesis, Tbilisi, 2004 [დეკანოზი გიორგი ზვიადაძე, წმიდა გრიგოლ ნოსელი — „ქალწულებისათვის და საღმრთოება მოქალაქობისა“, სადისერტაციო ნაშრომი, თბილისი, 2004 (გამოუცემელი)].

INDICES

I INDEX LOCORUM

I.1. *Biblia*

I.1.A. *Vetus Testamentum*

<i>Genesis</i>	298	<i>Exodus</i>	
1,2	xv, 247, 249	3,14	213
1,16	74	7,1	9
2,24	342	19,16–19	210
3,5	85, 304	31,3	46, 49, 56
3,6	80		
3,19	62	<i>Leviticus</i>	
3,21	525	26,12	464
12,1	78		
12,2	78	<i>Numeri</i>	
13,16	79	14,28	19
15,4–6	78	22,7	7
17,4	80	22,7f.	7
17,8f.	79		
17,24	78	<i>Deuteronomium</i>	
18,2	18, 120	5,9	64
18,11	78	6,4	28, 36, 204
18,25	32, 135	11,12	19
18,27	68		
21,2	79	<i>Regum I</i>	
21,5	79	2,30	63, 264
21,7	79	28,13	7
21,8	79		
22	xii	<i>Neemia</i>	
22,1	79	9,20 = II. Esra 19,20 LXX	42, 48, 62
22,1f.	296		
22,2	79f.	<i>Iob</i>	
22,3	81	33,4	46, 49, 56
22,5	81	34,15	62
22,6	81		
22,7	81f.	<i>Psalmi</i>	278
22,8	82	8	415
22,9	82	8,2	52, 236
22,10	82	8,8 LXX	432
22,11	83f.	11,7	414
22,11f.	82, 301f.	16,6 LXX	19
22,12	83	18,2 LXX	52, 236
22,13	83	21	462
22,14	83	32,6 LXX	19, 244,
22,15–18	83		246, 248
22,16	83f., 299	32,18 LXX	19
22,16–18	84	35,10 LXX	55
23,7	65, 242	46,4 LXX	432
33,3	65, 242	49,2 LXX	433
42,6	65, 242	50,12 LXX	52, 62

50,13 LXX	52	41,4	215
50,13f. LXX	42	43,10	215
50,14 LXX	42, 52, 62, 66	44,6	215
54,20 LXX	265	49,5 LXX	40, 357
57,4	84f.	51,12	62
57,4f. LXX	303	53,3	531
57,5	85	53,4	66
59,10 LXX	433	53,7	40
61	419	53,9	458
61,2 LXX	415, 433,	54,11–14	465
	449f., 467	63,10f.	42
	415		
61,6 LXX	10	<i>Proverbia</i>	
73,12 LXX	62	3,34	66
77,39 LXX	210, 216	6,8	306f., 309f.
80 LXX	203f.	6,8a	71
80,8f.	171, 199, 212,	6,8b	71
80,9 LXX	214, 222f.	6,8c	71
	39, 352	8,22	39f., 197, 219,
80,10 LXX	180		356f., 474
81,10	30, 135	26,4	45, 232
83,10 LXX	35		
89,3 LXX	7	<i>Hieremias</i>	
95,5 LXX	62, 242	10,11	7
98,5 LXX	18, 52, 120		
102,15 LXX	32	<i>Ezechiel</i>	
103,24 LXX	449, 473	37,1–11	463
109,1 LXX	62		
110,1 LXX	630	<i>Daniel</i>	
115,2 LXX	40	9,3	243
117,22 LXX	260	9,3–19	66
118,91 LXX	25		
119,4 LXX	19, 62	<i>Amos</i>	
138,7f. LXX	42, 48, 62	4,13	43, 169, 223f.
142,10 LXX	68		
144,4a LXX	68	<i>Iudith</i>	
144,5a LXX	68	16,14	40
144,5b LXX	68		
144,6a LXX	68	<i>Sapientia Salomonis</i>	
144,6b LXX	68	1,4	72
144,7a LXX	58	1,13	451
144,13 LXX	240	5,23	42, 48, 55, 62
145,13		12,1	42, 48, 62
<i>Isaias</i>			
4,4	33, 135	<i>Ecclesiasticus</i>	
5,20	237	11,5	57
9,5	84	18,10	524
11,2	42, 48, 62		
11,21	48	<i>Maccabaeorum liber II</i>	
40,6f.	52, 62	12,22	29
40,12	52	22,12	29
40,15	52, 270		

I.1.B. *Novum Testamentum*

<i>Ev. sec. Matthaeum</i>	278	<i>Ev. sec. Iohannem</i>	
3,10	40	1	351f.
3,17	578	1,1	41, 77, 221, 246,
5,3	42		359
6,10	260	1,3	33, 53f., 365
6,30	52, 237, 270	1,4f.	626
8,7	66	1,4–17	371
9,4	30, 135	1,14	40, 77, 266, 355
9,17	284, 295, 307	1,18	78
11,27	76	2,4	433
12,28	33, 135	2,21	465
12,31	48, 61	3,4	62
12,32	241	3,6	43, 201
15,34	589	4,6	77
17,1	25	4,7	77
17,5	578	4,8	77
18,10	9	4,18	10
19,17	36	4,23	272
21,18	77	4,24	19
21,19	77	5,19	76
21,42	40	5,21	60, 103
25,1	73	5,22	32, 135
25,1–13	371	5,30	77
26,38f.	76	5,36	77
26,39	66, 243, 589	5,36f.	75
26,41	78	5,37	77
27,46	589	6,35	40
28,19	6, 48, 60	6,36	62
		6,41	40
<i>Ev. sec. Marcum</i>		6,44	77
1,41	76	6,63	60, 64, 103
2,22	71, 84	8,29	75
4,38	77	8,54	56
9,25	76	10,4f.	39
10,18	36	10,7	40
12,42	67, 243	10,9	40
15,36	524	10,18	536
		10,30	76, 78, 342, 355
<i>Ev. sec. Lucam</i>		10,38	76
1,35	548f.	11,25	468
2,11	36	11,35	76
2,51	416, 433f., 442	12,28	63, 242, 264
9,35	578	12,32	54
10,16	75, 291	12,49	76f.
10,25–37	484	13,16	75, 77
11,2	260	14,6	40, 54, 60
14,11	66	14,9	76
15,4–7	553	14,10	75f., 292f.
18,18	36	14,16	42
20,43	62	14,17	52
21,1–4	272	14,26	42, 63

14,28	xii, 73, 75, 77f., 292f.	5,10 5,12	442 453
15,26	17, 42, 45, 52, 233, 246	6,23 7,22	66 25
16,13	42	8,2	42
16,14	63	8,9	266
16,15	10	8,10	42, 48, 52, 62
17,4	63, 264, 464	8,10f.	66
17,4f.	242	8,15	66
17,5	63, 264-266, 268	8,21 8,21f.	213, 357 40
17,5f.	442	8,22	466
17,10	76	8,29	535
17,11	8	8,34	66
17,17	8	9,5	75
17,20-23	470	11,16	536, 549, 553
17,21	268, 420	12,11	72, 84
17,21-23	266		
17,22	268	<i>Ad Corinthios I</i>	420
17,22f.	268, 432, 442	1,24	32, 54, 74, 77, 291
17,23	267, 442, 468		533-535
18,6	213	2,8	527
18,12	175	2,9	52, 63, 255, 257f.
18,37	10	2,10	18
20,17	76, 537		71
20,22	52, 266, 268	3,1f. 3,9	42, 48, 52, 62
<i>Actus Apostolorum</i>	284	6,11	442
2,35	62	9,15	40
2,36	217, 529f., 534, 552	10,4 10,17	460
3,14	36	12,3	9, 43, 54, 57, 64, 67, 209, 224f.
4,11	40		66
5,1f.	86		52, 54, 63, 66f.
5,3	30, 86, 135	12,4	66
5,3f.	304	12,6	33, 42, 52, 54, 63, 66
5,4	86		438, 442, 460, 464
8,32	40	12,8-10	xiii, 417f., 424, 435, 442
10,38	57, 259	12,11	471
10,42	36		435
17	291, 308	12,27	435
17,16	72, 308		417, 442
17,16-34	281	15	436
17,18	72		536
17,21	72, 281, 290	15,9	417, 458
17,23	72f.	15,12-17	459
17,27	288f.	15,13f.	418f., 454, 460
21,33-24,7	175	15,16f. 15,17	
		15,20	
<i>Ad Romanos</i>	450	15,22	
1,4	48	15,22f.	
1,20	5	15,22-28	
1,25	353		

15,23	536	<i>Ad Philippenses</i>	
15,23f.	419	2	420f.
15,24	98	2,6	76
15,24–28	226, 427, 450	2,6f.	77
15,25	415, 437	2,6–11	552
15,25–28	452, 468, 472f.,	2,7	77, 442, 546
	477	2,8	77
15,26	449	2,9	34
15,26–28	451, 459	2,9f.	535
15,27	415	2,9–11	438
15,27f.	449	2,10	226, 533
15,28	413–418, 420,	2,10f.	466f.
	427–430,	2,11	225, 438, 442
	433–435,	3,16	98
	445–450, 452,		
	454f., 458, 464,	<i>Ad Colossenses</i>	
	474, 477f.	1,5	453
15,35–49	442, 435	1,9	42
15,35–57	528, 535	1,15	61, 474, 535
15,45–49	417	1,18	535
15,47–53	559	1,24	438, 442
15,57	441	1,24f.	460
		2,9	5
<i>Ad Corinthios II</i>		3,9	472
2,15	71		
3,17	42	<i>Ad Thessalonicenses II</i>	
5,16	537	2,13	64
5,19	449		
5,20	442	<i>Ad Timotheum I</i>	
5,21	40, 539	1,17	69
10,13	41	2,4–6	468
12,2	446	2,5	469
12,4	84	2,5f.	442
13,3	420, 446	3,16	202
		4,10	34
<i>Ad Galatas</i>		5,8	56
1,13	471	5,17	202
2,20	420, 442	6,13	60
3,13	40	6,20	25
4,6	45, 233		
6,16	98	<i>Ad Timotheum II</i>	
		2,2f.	187, 202
<i>Ad Ephesios</i>		2,3	25, 184
1,17	42, 48, 62	2,13	52
2,20	460, 465	3,5	56
4,5–16	460	3,17	56
4,13	18, 120, 438,	4,8	36
442, 461f.			
4,15f.	438, 442	<i>Ad Titum</i>	
4,22	472	1,9	202
6,16	25		
7,2	531		

<i>Ad Hebraeos</i>	469	<i>Epistula Petri I</i>	
1,2	54, 218, 265	1,16	36
1,3	9, 41, 74, 221,	2,5	465
	291, 358, 548	2,24	531
1,6	535	4,11	86
1,13	62		
6,13	78, 84, 284,	<i>Epistula Iohannis I</i>	
	294–296, 299	2,20	57
6,16	35	2,27	57
10,13	62, 449		
11,1	226	<i>Apocalypsis</i>	
11,6	164	16,5	36
<i>Epistula Iacobi</i>			
4,6	66		

I.2. *Auctores Antiqui Et Medii Aevi*

<i>Acta Thomae</i> (ed. Maximilian Bonnet, <i>Acta Apostolorum</i> <i>Apocrypha</i> II/2, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959, 99–291)	261	Ammianus Marcellinus <i>Res gestae</i> (ed. Wolfgang Seyfarth, BSGRT, Stuttgart/Leipzig: Teubner, 1967) 31,12f.	500
Aetius <i>Syntagmation</i>	375	Ammonius <i>In Porphyrii isagogen</i> (ed. Adolf Busse, CAG IV/3, Berlin: Reimer, 1891) 90,1–23	520
Alcinoos <i>Didascalicus</i> (ed. John Whittaker et Pierre Louis, CUFr, Paris: Les Belles Lettres, ² 2002) 9 17	338 338	Amphilochius Iconiensis <i>Fragmentum 2</i> (ed. Cornelis Datema, CChr.SG 3, Turnhout: Brepols, 1978, 227–230)	292
Alexander Alexandrinus <i>Epistula ad Alexandrum</i> <i>Constantinopolitanum</i> = <i>Urkunde 14</i> (ed. Hans-Georg Opitz, <i>Athanasius Werke</i> III 1/1, Berlin: de Gruyter, 1934) 22,3	497 373	Anastasius Sinaita Ὁδηγός	584
		<i>Quaestiones et responsiones</i>	602
Alexander Aphrodisiensis <i>In Aristotelis topicorum</i> <i>libros octo commentaria</i> (ed. Maximilian Wallies, <i>CAG</i> II/2, Berlin: Reimer, 1891) 26,6–8	259	Apollinaris Laodicensis (ed. Hans Lietzmann: <i>Apollinaris</i> <i>von Laodicea und seine Schule</i> , Tübingen: Mohr, 1904) <i>Apodeixis</i> fragm. 42 fragm. 81 fragm. 92 fragm. 107	545, 551, 554f. 546 542, 546 546 551

<i>De fide et incarnatione</i>		<i>De partibus animalium</i>	406
6	548	<i>Ethica nicomachea</i>	
<i>Epistula ad Dionysium</i>		1111b7	409
1,2f.	544	1112a14	409
1,2	546, 550	<i>Metaphysica</i>	
<i>Epistula ad Iovianum</i>	546	V 4, 1014b16–1015a19	338
Κατὰ μέρος πίστις	545f.	V 6, 1016a17–24	143
1,1	546	V 6, 1016a32–37	143
15	544	V 6, 1016b33	143
18	544	VIII f.	406
28	544	VI 1, 1025b29	162
31	542	VII 1, 1028a10–18	162
32	545	VII 7, 1032b1f.	338
36	542	VII 10, 1035b27–1036a8	337
38	545	VII 13, 1038a	543
42	545	X 8, 1058a23–28	147
47	545	<i>Physica</i>	
50	545	IV 1, 208a28f.	162
54	545	IV 6, 213a13	162
67	545	IV 11, 219b1f.	370
Ps.-Apollinaris Laodicensis		<i>Poetica</i>	
<i>Quod unus sit Christus</i>		1450a	632
(ed. Hans Lietzmann: <i>Apollinaris von</i>		1450d	632
<i>Laodicea und seine Schule</i> , Tübingen:		Arsenius	
Mohr, 1904)		<i>Dogmatikon</i>	584f.
3	545	Asterius Amasianus	
Aristoteles		<i>Adhortatio ad poenitentiam</i>	
<i>Analytica priora</i>		PG 40 351–369	581
24b16	324	<i>In principium ieiuniorum</i>	
<i>Categoriae</i>	118, 320	PG 40 370–390	581
1b25–2a3	321	Athanasius Alexandrinus	
1b25–2b6	341	<i>Contra gentes</i>	
2a10–4b20	339	(ed. Robert W. Thomson, OECT,	
1a5	162	Oxford: Clarendon Press, 1971)	
1a11	162	45	240
1b26	162	<i>De incarnatione</i>	
2b9	162	(ed. Charles Kannengiesser, SC 199,	
2b32	162	Paris: Cerf, 1973)	458
2b10–17	331	<i>De synodis Arimini in Italia et Seleucia</i>	
3b15	162	<i>in Isauria</i>	
3b18–20	162	(ed. Hans-Georg Opitz, Athanasius	
10a14–16	162	Werke II/1, Berlin: de Gruyter, 1934)	
<i>De anima</i>		6,2	290
429a10–430a9	338	26,9,1f.	373
<i>De generatione et corruptione</i>			
321a34–b2	522		
328a25–27	522		

- Epistula ad Epictetum*
(PG 26)
2 545
6 535
8f. 545
- Epistula ad Iohannem et Antiochum*
(ed. Hanns Christof Brennecke, Uta Heil et Annette von Stockhausen, Athanasius Werke II/8, Berlin: de Gruyter, 2006)
2 290
- Epistulae ad Serapionem*
(ed. Kyriakos Savvidis, Athanasius Werke I 1/4, Berlin: de Gruyter, 2010)
I 14 156
I 12 396
I 15 244
I 20 156
II 10,1f. 244
II 14 244
III 1 244
IV 241
- Orationes I et II contra Arianos*
(ed. Karin Metzler et Kyriakos Savvidis, Athanasius Werke I 1/2, Berlin: de Gruyter, 1998)
II 65f. 357
- Oratio III contra Arianos*
(ed. Karin Metzler et Kyriakos Savvidis, Athanasius Werke I 1/3, Berlin: de Gruyter, 2000)
1 292
41 554
43 554
56 554
- Tomus ad Antiochenos*
(ed. Hanns Christof Brennecke, Uta Heil et Annette von Stockhausen, Athanasius Werke II/8, Berlin: de Gruyter, 2006)
7,1f. 458
- Ps.-Athanasius**
De incarnatione contra Apollinarem
(PG 26)
I 9 545
- De incarnatione et contra Arianos*
(PG 26)
s. Marcellus
- Dialogus V de sancta trinitate*
PG 28 1265–1285 511
- Expositio in Psalmum 117*
PG 27 477 307
- Oratio contra Arianos IV*
(PG 26) xvii, 545
21 546
- Sermo in annuntiationem Deiparae*
(PG 28)
917C 246
920A 246
932A 246
- Augustinus**
De doctrina christiana 436
- De trinitate*
(ed. William J. Mountain, CChr.SL 50, Turnhout: Brepols, 1968)
VII 4,8 140
VII 6,11 140
- Bardesanes Edessenus**
Liber legum regionum
(ed. Hans J.W. Drijvers, *The Book of the Laws of the Countries: Dialogue on Fate of Bardaisan of Edessa*, New Jersey: Gorgias Press, 2007) 405
- Basilius Caesariensis**
Adversus Eunomium I
(ed. Bernard Sesboüé, Georges-Matthieu de Durand et Louis Doutreleau, SC 299.305, Paris: Cerf, 1982.1983) 163, 340
I 2 89, 290
I 12f. 148
I 12,8 115
I 14 164, 290
I 15 159f., 164f.
I 19 143
I 20 158
I 23 367
I 25 293
I 26 291
II 3 217
II 4 xv, xix, 138, 343
II 9 xv, xix
II 9f. 161

II 13	375	<i>Homiliae in Hexaemeron</i>	
II 18	290	(ed. Emmanuel Amand de	
II 28	xvi	Mendieta et Stig Y. Rudberg,	
III 4	273	GCS N.F. 2, Berlin:	
<i>Asketikon</i>	584	Akademie-Verlag, 1997)	399, 577, 594, 599f., 602
<i>De spiritu sancto</i>		I 8	xv
(ed. Benoît Pruche, SC		I 8	xv
17 ^{bis} , Paris: Cerf, 1968)	100, 245	II 2	xv
IX,23	263	II 6	247f., 253
XVI,38	93, 156, 246	VI 3	xv
XVII,41	xix	VIII 4	307
XVII,42	290	<i>Homilia in psalmum 32</i>	
XVIII,45	133, 258	(PG 29)	xxi
XVIII,47	156	333 A–B	245
XX,51	260, 264	333 C	245
XXIX,74	248	337 A–B	284
XXX,79	273	<i>Liturgia</i>	
<i>Epistulae</i>		9	582
(ed. Yves Courtonne, CUFr, Basile		Πρὸς τοὺς νέους	
Lettres 1–3, Paris: Les Belles Lettres,		(ed. Fernand Boulenger, CUFr, Paris:	
1957–1966)	340	Les Belles Lettres, 1952)	
38	xiv, xvi–xx, 30f., 146, 548	4,36–48	307
38,2	322	Ps.-Basilius	
38,3	343f.	<i>Adversus Eunomium IV–V</i>	
38,4	380, 613	(PG 29)	xvii, 163
38,7	xvi	<i>Adversus Eunomium V</i>	
52,1	143	(PG 29)	163
100	123, 475	749	164
101f.	279	749 B	165
131,1,1–2,20	93	749 C	
131,2	482	<i>Epistulae</i>	
151	89	189	xii
162	95	<i>In illud: Ne dederis</i>	
176	95	<i>somnum oculis tuis</i>	307
214,3	158	Bekkos, Johannes	
214,4	xix	<i>De unione ecclesiarum</i>	
224,1	482	(ed. Hugo Laemmer, <i>De unione</i>	
235,2	149, 165	<i>ecclesiarum Joannis Vecchi</i> , Freiburg:	
244,3	482	Herder, 1864)	
258,1,16–20	485	20	612
263,4	482, 502	21	612
265	482	<i>Epigraphae</i>	
265,2,5–20	482	(ed. Hugo Laemmer, <i>Joannis Vecchi</i>	
276	95	<i>Epigraphae XIII unacum Palamae</i>	
294	209	<i>Contradictionibus et Bessarionis</i>	
361f.	339	<i>Defensionibus</i> , Freiburg: Herder, 1865)	
361	143	10	614
<i>Homiliae</i>			
(PG 31)	xxi		
24	380, 388		
29	93		

- Refutatio Photiani libri*
(PG 141)
24 613
- Boethius**
De divisione
(ed. John Magee, PhAnt 77, Leiden: Brill, 1998)
PhAnt 77 8,9–16 146
PhAnt 77 38,22–25 146
- Cassiodorus**
Institutiones
(ed. Roger A.B. Mynors, Cassiodori Senatoris Institutiones, Oxford: Clarendon, 1937)
I 23,2 572
- Clemens Alexandrinus**
Stromateis
(ed. Otto Stählin, Ludwig Früchtel et Ursula Treu, GCS 15, Berlin: Akademie-Verlag, 1985)
I 1,11,2 307
II 5,4 153
IV 25,156,1f. 464
- Codex Theodosianus**
(ed. Theodor Mommsen, Jean Rouge, Roland Delmaire et François Richard, SC 497, Paris: Cerf, 2005)
XVI 1,2 506
XVI 1,3 178, 508
XVI 5,6 506
XVI 5,11–13 483
XVI 5,12 512
XVI 5,13 515
- Concilii Chalcedonensis Actio**
(ed. Eduard Schwartz, ACO II/1,2, Berlin: de Gruyter, 1933)
III 14 ix
V 33 ix
- Constantinus Melitiniotes**
λόγοι ἀντιρρητικοί
(ed. Markos A. Orphanos, ΛΟΓΟΙ ΑΝΤΙΡΡΗΤΙΚΟΙ ΔΥΟ, Athen: Organismos Ekdos, 1986)
I fol. 91 610f., 613
I fol. 102 610f.
I fol. 111 609
- Corpus Hippocraticum** 523
- Cyrillus Alexandrinus**
De trinitate dialogi
(ed. George M. de Durand, SC 231, Paris: Cerf, 1976)
II 450b–c 306
- Epistula ad Acacium Scythopolitanum*
(ed. Eduard Schwartz, ACO I,1,4, Berlin: de Gruyter, 1928)
21–23 299
- Epistula ad Nestorium III* 573
- Thesaurus de sancta et consubstantiali trinitate*
(PG 75)
12 396
- Diodorus Tarsensis**
Contra Fatum 399
- Diogenes Laertius**
Vitae philosophorum
(ed. Herbert S. Long, SCBO, Oxford: Clarendon Press, 1964)
VII 58 338
IX 104f. 148
- Dionysius Exiguus**
Epistula ad Eugippium presbyterum
(PL 67) 571f.
- Doctrina patrum de incarnatione verbi**
(ed. Franz Diekamp et Evangelos Chrysos, *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi: Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts*, Münster: Aschendorff, 1981)
45,10 278, 586
- Ephraem Graecus**
Sermo in Abraham et Isaac 293
- Epictetus**
Dissertationes
(ed. Heinrich Schenkl, BSGRT, Stuttgart/Leipzig: Teubner, 1965)
IV 1,131,1–6 337

Epiphanius*Ancoratus*

(ed. Karl Holl, GCS 25,
Leipzig: Hinrichs, 1915) 501
119,10f. 255

Panarion

(ed. Karl Holl, GCS 25, Leipzig:
Hinrichs, 1915 [*Panarion Haer.* 1–33];
ed. Karl Holl et Jürgen Dummer, GCS
37², Berlin: Akademie-Verlag, 1985
[*Panarion Haer.* 56–80])
12,8 375
69,7,6 253
76,11,3 375
76,11,6 379
76,12,8 376
77,19 503
77,20 501
77,22f. 501
77,24 503

Epiphanius Sapiens

Vita Stephani 606

Eunomius Cyzicenus

(ed. Richard P. Vaggione, OECT,
Oxford: Clarendon Press, 1987)
Apologia 340
8 366
10,1–17 375
10,4–12 376
11 366
19 105
22,1–15 375

Apologia apologiae 340

Expositio fidei 190, 292

Fragmenta
fragm. 2 289

Eusebius Caesariensis*Commentarius in Isaiam*

(ed. Joseph Ziegler, GCS,
Eusebius Werke 9, Berlin:
Akademie-Verlag, 1975)
II 17 491

Contra Marcellum 473

Demonstratio evangelica

(ed. Ivar A. Heikel, GCS 23,
Berlin: Akademie-Verlag, 1913)
V 9,7f. 494

Historia ecclesiastica

(ed. Eduard Schwartz, Theodor
Mommsen et Friedhelm Winkelmann,
GCS N.F. 6, Berlin: Akademie-Verlag,
²1999)
I 1,4 307
II 20 513
XI 13 500

Praeparatio evangelica

(ed. Karl Mras, GCS 43/2, Berlin:
Akademie-Verlag, 1956)
XI 16,4 246
XI 20,1 246
XIV 18,3 148

Eustathius Antiochenus

Contra Photinum 124, 127f.

Euthymius Zigabenus

Panoplia Dogmatica 278

Evagrius Ponticus

Scholia in Proverbia
(ed. Paul Géhin, SC 340, Paris: Cerf,
1987)
72 307

Flavius Vegetius Renatus

Epitoma rei militaris
(ed. Alf Önnersfors, BSGRT, Stuttgart/
Leipzig: Teubner, 1995)
II 5 177
II 12 175

Florilegium Symeonis 607

Georgius Athonita

Vita Euthymii 580

Georgius Hamartolus

Chronikon 584

Gregorius Akindynus

*Refutationes duae operas Gregorii
Palamae*
(ed. Juan Nadal Cañellas, CChr.SG 31,
Turnhout: Brepols, 1995)
I 49,63f. 278
I 61,3f. 278

Gregorius Cyprius

De processione spiritus sancti
PG 142, 286 D 621

<i>Expositio fidei contra Veccum</i>		(ed. Claudio Moreschini et Paul Gallay, SC 318, Paris: Cerf, 1985)	
PG 142, 243 A–B	609	32,5	505
Gregorius Nazianzenus		34	517
<i>Epistulae</i>		34,1–3	506
(ed. Paul Gallay, CUFr, Paris: Les Belles Lettres, 1967; SC 208, Paris: Cerf, 1974)		37,3f.	626
101,2	506, 510	(PG 36)	
101,6–11	511	44,11	307
101,7	485		
101,18f.	550	Gregorius Nyssenens	
101,32	551	<i>Ad Ablabium</i>	
101,34	490	(ed. Friedrich Müller, GNO III/1, Leiden: Brill, 1958, 35–57)	xiif., xxi, 25, 90, 98, 128, 130–132, 146–148, 166f., 200f., 203, 207f., 280, 304, 318, 334, 337, 342, 369, 376, 382, 386, 616, 629, 632–635
102	543		
102,1	511	GNO III/1 37	206
102,2	506	GNO III/1 37,1–14	134, 202, 205
102,4	515	GNO III/1 37,7	95
102,28	515	GNO III/1 37,8	95, 121
173	512	GNO III/1 37,10	206
202	121, 482f., 512	GNO III/1 38,1–39,13	134
202,7	483	GNO III/1 38,1–40,4	205
202,12	544	GNO III/1 38,3–18	133
202,18	483	GNO III/1 38,8f.	134
202,22	483	GNO III/1 38,13–17	98
233	132	GNO III/1 39,14–40,4	134
<i>Orationes</i>		GNO III/1 39,18	125
(ed. Justin Mossay et Guy Lafontaine, SC 270, Paris: Cerf, 1980)		GNO III/1 40,5–9	138
20,7	158	GNO III/1 40,5–41,18	134
21,12	290	GNO III/1 40,5–42,3	204
22,13	504	GNO III/1 40,10–17	138
(ed. Paul Gallay et Maurice Jourjon, SC 284, Paris: Cerf, 1981)		GNO III/1 40,17–21	139
26,18	506	GNO III/1 40,24–41,1	389
(ed. Paul Gallay et Maurice Jourjon, SC 250, Paris: Cerf, 1978)		GNO III/1 40,24–41,7	125, 140, 341
27–31	ix, 280	GNO III/1 41,2f.	377
27,2	288	GNO III/1 41,2–4	145
28,25	307	GNO III/1 41,3f.	378
29,3	158	GNO III/1 41,5–7	377
29,16	161	GNO III/1 41,8–12	141
29,19	554	GNO III/1 41,18–42,3	134
30,4	429	GNO III/1 42,4–13	134
30,6	429	GNO III/1 42,4–55,20	204
31,7	614	GNO III/1 42,13–43,2	150
31,8f.	251	GNO III/1 42,13–44,6	135
31,9	251	GNO III/1 42,13–46,2	304
31,13	93		
31,13–15	133		
31,14	158		
31,15	138		

GNO III/1 42,20–43,2	362	GNO III/1 52,13–53,3	135
GNO III/1 42,22–43,1	153	GNO III/1 52,15–53,1	150
GNO III/1 43,4–9	151	GNO III/1 53,4–54,1	134
GNO III/1 43,9–15	151	GNO III/1 53,7–15	144
GNO III/1 43,14f.	153	GNO III/1 53,16	329
GNO III/1 43,19f.	137, 151	GNO III/1 53,16f.	330
GNO III/1 43,20	137	GNO III/1 53,16–54,1	142
GNO III/1 43,23	151	GNO III/1 54,1–4	143
GNO III/1 44,4–6	151	GNO III/1 54,1–24	134
GNO III/1 44,7–9	134, 151	GNO III/1 54,24–55,20	134
GNO III/1 44,7–16	135	GNO III/1 55,1–3	137
GNO III/1 44,9–16	152	GNO III/1 55,2	137
GNO III/1 44,10f.	363	GNO III/1 55,12	137
GNO III/1 44,17–46,2	135	GNO III/1 55,12f.	138
GNO III/1 44,19–21	152, 154	GNO III/1 55,13–15	137
GNO III/1 44,20	547	GNO III/1 55,14	137
GNO III/1 44,21	363	GNO III/1 55,19f.	363
GNO III/1 45,1–20	154	GNO III/1 55,21–56,10	136, 383
GNO III/1 45,2	547	GNO III/1 55,21–57,7	133
GNO III/1 45,12–46,2	305	GNO III/1 55,21–57,10	364
GNO III/1 46,3–23	154	GNO III/1 55,22f.	157
GNO III/1 46,3–47,3	135	GNO III/1 55,24	380
GNO III/1 46,7	329	GNO III/1 55,24–56,10	384f., 610
GNO III/1 46,9–12	329	GNO III/1 56,1–4	158
GNO III/1 46,12–20	133	GNO III/1 56,2	158
GNO III/1 46,15f.	378	GNO III/1 56,2–10	256
GNO III/1 47,4–48,8	135	GNO III/1 56,4–6	158
GNO III/1 47,8	125	GNO III/1 56,5	390
GNO III/1 47,16	329	GNO III/1 56,5f.	389, 394, 609
GNO III/1 47,18–21	155	GNO III/1 56,5–10	381
GNO III/1 47,21–48,8	155	GNO III/1 56,6–10	158
GNO III/1 47,24–48,2	378, 396	GNO III/1 56,11–22	163, 381
GNO III/1 48,1f.	155	GNO III/1 56,11–57,7	136, 250
GNO III/1 48,9–50,12	135	GNO III/1 56,14–57,4	133
GNO III/1 48,15	547	GNO III/1 56,19f.	387
GNO III/1 48,17–19	159	GNO III/1 56,22–57,2	164
GNO III/1 48,22f.	379	GNO III/1 57,2–7	165
GNO III/1 48,22–49,1	155, 396	GNO III/1 57,6f.	165, 381
GNO III/1 48,23–49,1	225	GNO III/1 57,8–10	384
GNO III/1 49,5f.	152	GNO III/1 57,8–13	136
GNO III/1 50,1f.	152	GNO III/1 57,11f.	380
GNO III/1 50,1–5	396	GNO III/1 57,13	125
GNO III/1 50,1–8	152		
GNO III/1 50,1–12	154		
GNO III/1 50,13f.	152		
GNO III/1 50,13–20	155, 633		
GNO III/1 50,13–51,15	396		
GNO III/1 50,13–52,2	135		
GNO III/1 51,6	547		
GNO III/1 51,12f.	391		
GNO III/1 51,16–21	155		
GNO III/1 51,18–21	379		
GNO III/1 52,1f.	379		
GNO III/1 52,3–12	135		
		<i>Ad Eustathium</i>	
		(ed. Friedrich Müller,	
		GNO III/1, Leiden: Brill,	
		1958, 1–16)	xiiif., xvii, xxi, 3, 90f., 95f., 99, 102, 107f., 116f., 130f., 200, 229, 280

GNO III/1 3,1–16,21	89	GNO III/1 21,10–20	124
GNO III/1 4,2f.	93	GNO III/1 21,14f.	113
GNO III/1 4,23–5,3	93	GNO III/1 21,20–22	148
GNO III/1 5,3f.	93	GNO III/1 22,13f.	113
GNO III/1 5,6–9	94	GNO III/1 22,18–21	113
GNO III/1 5,17–19	97	GNO III/1 23,3	118,
GNO III/1 5,21	94		129
GNO III/1 6,6–11	98	GNO III/1 23,4	119
GNO III/1 7,8–15	92, 106	GNO III/1 23,4–13	119
GNO III/1 7,17–8,1	103	GNO III/1 23,4–28,8	129
GNO III/1 7,22	360, 362	GNO III/1 23,5	342
GNO III/1 8,5	103	GNO III/1 23,13	119
GNO III/1 8,8–10	103	GNO III/1 23,13f.	119
GNO III/1 8,10–15	104	GNO III/1 23,13–24	138
GNO III/1 8 15–20	105	GNO III/1 23,17	317
GNO III/1 10,14f.	100	GNO III/1 23,18f.	113
GNO III/1 10,18–22	319	GNO III/1 23,21–25	119
GNO III/1 10,18–11,3	100	GNO III/1 24,3–26	119
GNO III/1 10,19	106	GNO III/1 24,26–25,8	119
GNO III/1 10,23–11,3	363	GNO III/1 25,4–6	385
GNO III/1 11,1f.	106	GNO III/1 25,4–8	385
GNO III/1 11,2f.	106	GNO III/1 25,5f.	159
GNO III/1 11,2–7	587	GNO III/1 25,6	389
GNO III/1 11,14f.	362	GNO III/1 25,8–17	119
GNO III/1 11,15–12,5	106	GNO III/1 25,12–14	390
GNO III/1 13,15–17	106	GNO III/1 25,18–26,4	119
GNO III/1 13,24–14,1	100	GNO III/1 25,20–24	138
GNO III/1 14,12–16	105	GNO III/1 26,6	119
GNO III/1 16,6f.	264	GNO III/1 26,6–28,8	120
		GNO III/1 27,5–9	335
<i>Ad Graecos</i>		GNO III/1 27,22f.	113
(ed. Friedrich Müller,		GNO III/1 27,23	148
GNO III/1, Leiden: Brill,		GNO III/1 28,3–29,3	129
1958, 17–33)	xiif., xxf.,	GNO III/1 28,17–19	113
	90, 95,	GNO III/1 30,1–11	330
	112, 117,	GNO III/1 30,6–11	330
	121f.,	GNO III/1 30,7–31,20	118
	125–128,	GNO III/1 30,9f.	331
	130f., 133,	GNO III/1 30,9–11	148
	140, 145,	GNO III/1 30,10f.	114
	200f., 280,	GNO III/1 30,11–15	113, 330
	316, 320,	GNO III/1 30,14f.	114
	337	GNO III/1 30,17	114
GNO III/1 19–33	111	GNO III/1 30,20–23	141
GNO III/1 19,1–5	116	GNO III/1 30,20–31,1	332
GNO III/1 19,2	547	GNO III/1 30,23	332
GNO III/1 19,3–5	113	GNO III/1 30,23f.	114
GNO III/1 20,1–4	325	GNO III/1 31,4f.	114
GNO III/1 20,5f.	326	GNO III/1 31,5–7	114
GNO III/1 20,6–13	114	GNO III/1 31,14f.	114
GNO III/1 20,24f.	326	GNO III/1 31,16–20	333
GNO III/1 20,27f.	113	GNO III/1 31,18	334
GNO III/1 21,5f.	113	GNO III/1 31,18–20	342
GNO III/1 21,10	123	GNO III/1 31,19f.	141

GNO III/1 31,29–32,7	115	GNO III/1 64,16–65,9	221
GNO III/1 32,17f.	113	GNO III/1 64,25–65,1	359
<i>Ad Petrum</i> (cf. Basilius, <i>epistula</i> 38)	xiv, 332, 337, 343f.	GNO III/1 65,2f.	359
		GNO III/1 65,5f.	359
<i>Ad Simplicium</i> (ed. Friedrich Müller, GNO III/1, Leiden: Brill, 1958, 59–67)	xiif., xxi, 39, 95, 169–175, 178, 180f., 185–188, 190–194, 196–201, 204, 206–212, 214f., 217f., 223–226, 352	GNO III/1 65,10f.	195
		GNO III/1 65,10–65,24	222
		GNO III/1 65,25–27	195
		GNO III/1 65,25–67,6	222
		GNO III/1 66,26f.	216
		GNO III/1 67,7–23	201
		<i>Ad Theophilum adversus Apolinaristas</i> (ed. Friedrich Müller, GNO III/1, Leiden: Brill, 1958, 117–127)	xiii, 280, 486–490, 521, 525, 528, 532, 534, 541
GNO III/1 61,3f.	353	GNO III/1 119,10	486
GNO III/1 61,9f.	195	GNO III/1 120,16–18	544
GNO III/1 61,10	353	GNO III/1 123,20–124,9	537
GNO III/1 61,14–62,1	353	GNO III/1 124,14–20	531
GNO III/1 62,1–63,15	213	GNO III/1 124,18	549
GNO III/1 62,2f.	195	GNO III/1 125,22–126,13	539
GNO III/1 62,2–4	353	GNO III/1 126,3–11	552
GNO III/1 62,5f.	353	GNO III/1 126,9	549
GNO III/1 62,5–7	195	GNO III/1 126,10f.	529
GNO III/1 62,13	355	GNO III/1 126,17–127,10	552, 564
GNO III/1 62,13f.	356	GNO III/1 126,18	549
GNO III/1 62,16–63,21	219	GNO III/1 126,20f.	523
GNO III/1 62,19f.	356	GNO III/1 127,1f.	523
GNO III/1 62,20	356	GNO III/1 127,2	523
GNO III/1 62,20f.	356	GNO III/1 127,5f.	523
GNO III/1 62,20–63,1	539	GNO III/1 127,11–128,9	529, 533
GNO III/1 62,21	357	GNO III/1 127,11–128,15	552
GNO III/1 62,21f.	359	GNO III/1 127,4–10	519
GNO III/1 62,22f.	357	GNO III/1 127,13–15	529
GNO III/1 62,24	357	GNO III/1 128,10f.	523
GNO III/1 63,4–8	357	GNO III/1 128,16	516
GNO III/1 63,7	213	GNO III/1 128,16–18	517
GNO III/1 63,8–10	357	<i>Adversus Macedonianos</i> (ed. Friedrich Müller, GNO III/1, Leiden: Brill, 1958, 87–115)	xiif., xxi, 45, 90, 107, 131, 154, 196, 229f., 246, 249, 251f., 261, 267, 275, 280
GNO III/1 63,8–11	564		
GNO III/1 63,10f.	357		
GNO III/1 63,14f.	357		
GNO III/1 63,15f.	358		
GNO III/1 63,22f.	358		
GNO III/1 63,22–65,9	220		
GNO III/1 63,23f.	358		
GNO III/1 64,16f.	195		

GNO III/1 89,1–15	232	GNO III/1 102,29f.	240
GNO III/1 89,16–92,9	233	GNO III/1 103,1–5	262
GNO III/1 89,25–90,1	233, 388	GNO III/1 103,14–104,3	240
GNO III/1 90,1–4	250, 390	GNO III/1 104,4–105,18	240
GNO III/1 90,3	389	GNO III/1 104,8–12	262
GNO III/1 90,13	106	GNO III/1 104,8–15	559
GNO III/1 90,13f.	233	GNO III/1 104,8–19	222
GNO III/1 90,27–91,2	233	GNO III/1 104,27–105,18	241
GNO III/1 91,2f.	366	GNO III/1 105,5–8	156
GNO III/1 91,2–6	102	GNO III/1 106,1–6	397
GNO III/1 91,7f.	234	GNO III/1 106,6–8	241, 273,
GNO III/1 91,10–94,2	235		396
GNO III/1 91,10–97,20	234	GNO III/1 106,30–32	396
GNO III/1 91,13–22	235, 253	GNO III/1 106,30–107,2	241, 270
GNO III/1 91,18f.	234	GNO III/1 107,9–13	241
GNO III/1 92,5–9	234	GNO III/1 107,10–13	263
GNO III/1 92,31–93,19	235	GNO III/1 107,29–108,17	242
GNO III/1 92,34–93,10	253	GNO III/1 108,18	262
GNO III/1 93,19–28	239	GNO III/1 108,18–33	257
GNO III/1 94,2–95,26	235f.	GNO III/1 108,18–109,15	242
GNO III/1 94,3–7	102	GNO III/1 108,27	273
GNO III/1 94,29f.	236	GNO III/1 108,28–109,3	396
GNO III/1 95,21	234	GNO III/1 108,33–109,2	265
GNO III/1 95,22f.	236	GNO III/1 109,2–7	264, 269
GNO III/1 95,22–26	236	GNO III/1 109,2–14	396
GNO III/1 95,27–97,20	235f., 270	GNO III/1 109,7–15	269
GNO III/1 96,23–25	236	GNO III/1 109,14	157
GNO III/1 96,25–28	270	GNO III/1 109,16–110,23	242
GNO III/1 97,1–7	237, 270	GNO III/1 109,16–113,23	237, 242
GNO III/1 97,8–13	242, 255,	GNO III/1 109,29	396
	396	GNO III/1 110,21f.	271
GNO III/1 97,11–13	237, 389,	GNO III/1 110,24–111,24	243
	396	GNO III/1 110,30f.	271
GNO III/1 97,13	258	GNO III/1 111,25f.	271
GNO III/1 97,21–101,3	237	GNO III/1 111,25–113,23	243
GNO III/1 97,21–113,23	235, 237	GNO III/1 111,30f.	243,
GNO III/1 97,24–26	271		271
GNO III/1 97,28	271	GNO III/1 112,22f.	271
GNO III/1 97,30–98,4	101	GNO III/1 113,24–114,21	243
GNO III/1 98,8–17	238	GNO III/1 113,24–115,32	232
GNO III/1 98,24–26	238	GNO III/1 113,27–29	272, 391,
GNO III/1 98,28–99,1	238		393
GNO III/1 99,29–100,4	238, 247	GNO III/1 114,2–4	392
GNO III/1 100,1	397	GNO III/1 114,5–21	272
GNO III/1 100,1f.	269	GNO III/1 114,28f.	304
GNO III/1 100,7–11	156, 238,	GNO III/1 114,31–115,4	273
	396	GNO III/1 115,3f.	243
GNO III/1 100,22f.	391	GNO III/1 115,14–22	274
GNO III/1 101,4–102,16	235, 239,		
	259	<i>Antirrheticus adversus Apolinarium</i>	
GNO III/1 101,4–109,15	237, 239	(ed. Friedrich Müller,	
GNO III/1 102,14–16	259	GNO III/1, Leiden: Brill,	
GNO III/1 102,22–31	260	1958, 129–233)	xiii, xiv,
GNO III/1 102,26–28	239		481–498,

	511, 525,	GNO III/1 159,6-9	563
	541, 550,	GNO III/1 160,9-11	551
	557-564,	GNO III/1 161,5-163,5	535
	586	GNO III/1 161,10	549
GNO III/1 131,1-233,18	345	GNO III/1 161,19-24	564
GNO III/1 132,9-11	486	GNO III/1 161,20-26	535
GNO III/1 133,3f.	486	GNO III/1 163,1	549
GNO III/1 133,5-9	487, 564	GNO III/1 164,28	563
GNO III/1 133,6-8	488	GNO III/1 165,1-3	539
GNO III/1 133,12	547	GNO III/1 165,14-23	493
GNO III/1 133,15-18	549	GNO III/1 165,23-28	557
GNO III/1 133,22	549	GNO III/1 166,7-168,25	535
GNO III/1 136,18-22	564	GNO III/1 166,13f.	559
GNO III/1 136,27-30	365	GNO III/1 166,17-168,16	497
GNO III/1 138,8	549	GNO III/1 166,22-28	559
GNO III/1 138,12-16	546	GNO III/1 166,26	559
GNO III/1 139,23-140,2	563	GNO III/1 167,1-19	495
GNO III/1 140,13-15	486	GNO III/1 167,15-19	486
GNO III/1 141,3-10	558	GNO III/1 168,3-10	496
GNO III/1 141,9	558	GNO III/1 168,10-16	496
GNO III/1 142,8f.	486	GNO III/1 168,12-16	495
GNO III/1 142,24	495	GNO III/1 168,28-30	493
GNO III/1 143,4	495	GNO III/1 168,28-170,19	493
GNO III/1 144,11-14	557	GNO III/1 169,18-21	558
GNO III/1 146,2-5	564	GNO III/1 169,21-23	493
GNO III/1 147,12-151,20	492	GNO III/1 169,24-26	332
GNO III/1 147,20-22	559	GNO III/1 170,7-11	564
GNO III/1 148,1-4	559	GNO III/1 170,9	548
GNO III/1 148,29	547	GNO III/1 170,16-19	493
GNO III/1 149,1	549	GNO III/1 170,21-171,8	497
GNO III/1 151,2	557	GNO III/1 170,21-171,11	495
GNO III/1 151,6	549	GNO III/1 170,26-171,4	562
GNO III/1 151,7-20	497	GNO III/1 170,28-171,3	494
GNO III/1 151,14-20	553	GNO III/1 171,6-8	497
GNO III/1 151,16-19	488	GNO III/1 171,11-24	553
GNO III/1 151,20	549	GNO III/1 171,18-24	531
GNO III/1 152,1-23	491	GNO III/1 172,1f.	557
GNO III/1 152,1-153,4	553	GNO III/1 173,13	547
GNO III/1 153,2	549	GNO III/1 173,21-29	563
GNO III/1 154,11-13	553	GNO III/1 177,18-22	563
GNO III/1 154,26f.	557	GNO III/1 179,5-182,5	589
GNO III/1 154,27	544	GNO III/1 180,2-6	589
GNO III/1 155,20	548	GNO III/1 181,23-27	589
GNO III/1 156,1	486	GNO III/1 182,2-5	563
GNO III/1 156,14-18	564	GNO III/1 182,26f.	559
GNO III/1 157,15	548	GNO III/1 183,8	95
GNO III/1 157,18	548	GNO III/1 183,11-13	563
GNO III/1 157,20	548	GNO III/1 183,23-26	557
GNO III/1 157,25	548	GNO III/1 184,1-15	488
GNO III/1 157,32	549	GNO III/1 185,1f.	547
GNO III/1 158,7f.	563	GNO III/1 186,1-5	557
GNO III/1 158,26	486	GNO III/1 186,18-21	558
GNO III/1 158,27-158,9	495	GNO III/1 186,21-189,14	497
GNO III/1 158,31-160,2	334	GNO III/1 186,23	557

GNO III/1 187,2–6	557	GNO III/1 217,12–14	564
GNO III/1 187,6	557	GNO III/1 218,1–4	559
GNO III/1 187,15f.	557	GNO III/1 218,19–24	495
GNO III/1 189,10–19	562	GNO III/1 219,16–20	496
GNO III/1 190,28	95	GNO III/1 220,14	547
GNO III/1 191,8f.	559	GNO III/1 221,2–4	563
GNO III/1 191,17	559	GNO III/1 221,6–25	488
GNO III/1 193,7–10	557	GNO III/1 221,11–27	529
GNO III/1 194,3–6	558	GNO III/1 221,13–223,10	552
GNO III/1 194,19–24	558	GNO III/1 221,15	549
GNO III/1 194,24f.	559	GNO III/1 221,21–29	564
GNO III/1 195,5–9	559	GNO III/1 222,1f.	529
GNO III/1 195,11–14	563	GNO III/1 222,9f.	265
GNO III/1 195,27–196,5	559, 586	GNO III/1 222,11–19	265
GNO III/1 196,3–5	587	GNO III/1 222,19–21	529
GNO III/1 196,5	549	GNO III/1 222,25–27	563
GNO III/1 197,6–15	558	GNO III/1 222,26–223,10	537
GNO III/1 197,29–198,25	530	GNO III/1 222,29–223,1	537
GNO III/1 198,2–5	558	GNO III/1 223,6	549
GNO III/1 198,22–25	558	GNO III/1 223,6–10	564
GNO III/1 199,18–200,5	488	GNO III/1 223,17	548
GNO III/1 199,18–20	542, 544, 546	GNO III/1 223,30–224,5	564
GNO III/1 200,7	543, 549	GNO III/1 223,31	548
GNO III/1 200,12–202,1	521	GNO III/1 224,14–24	553
GNO III/1 200,13–17	332	GNO III/1 225,3f.	525
GNO III/1 200,15–20	561	GNO III/1 225,7	549
GNO III/1 201,1–3	488	GNO III/1 225,15f.	529
GNO III/1 201,6–24	552	GNO III/1 225,28–226,6	534, 553
GNO III/1 201,9f.	522	GNO III/1 226,6–26	554
GNO III/1 201,11f.	489	GNO III/1 231,18–25	559
GNO III/1 201,12	523	GNO III/1 231,20	547
GNO III/1 201,16f.	523		
GNO III/1 201,16–20	552	<i>Apologia in Hexaemeron</i>	
GNO III/1 201,18–24	524	(ed. Hubert R. Drobner,	
GNO III/1 201,19–24	564	GNO IV/1, Leiden:	
GNO III/1 201,25f.	544	Brill, 2009)	581, 589f., 599–601
GNO III/1 201,29–31	494		
GNO III/1 202,2–4	563	8f.	142
GNO III/1 204,2–10	537	19	249
GNO III/1 205,21–206,26	495	24	144
GNO III/1 206,1–26	497		
GNO III/1 207,6–14	561	<i>Contra Eunomium</i>	x, 107, 131, 190, 278, 337, 342f., 388, 490f., 497, 521, 597, 608
GNO III/1 207,29	549		
GNO III/1 213,14	559		
GNO III/1 213,21–25	560	<i>Contra Eunomium I</i>	
GNO III/1 214,1f.	558	(ed. Werner Jaeger,	
GNO III/1 214,3	558	GNO I, Leiden: Brill, 1960)	ix, 115,
GNO III/1 214,24	549		
GNO III/1 215,12	549		
GNO III/1 215,17–21	558		
GNO III/1 215,25	558		
GNO III/1 216,10–12	546		
GNO III/1 217,6–8	558		

	190, 214, 250,	18	328f.
	252, 428, 589	50	589
6,8	535	69f.	624
19	626	71	164
25	95	79	286
38f.	287	84–96	188f.
49–51	287	93	226
79	148f.	106–117	148f.
98	95	138–140	271, 289
166	509	145	167
169	157	148f.	304
191–196	428	149	152
198	428	149f.	304
220	624	156	104
228	615	214	374, 633
232f.	102	214f.	589
277f.	615	228	590
278	390	351	95
278–280	389	381	259
279f.	251	585	152
280	258, 395, 615	585f.	304
308	176, 446	386	165
349	626	587	535
362	373, 375		
363	376	<i>Contra Eunomium III</i>	
369	373	(ed. Werner Jaeger,	
370	371	GNO II, Leiden: Brill,	
371	376	1960, 1–311)	ix, 190, 217,
378	255f., 385,		292, 607
	391, 395	1,16–18	213
382	391	1,48–54	219
396	239	1,54	220
421	259	1,56–65	225
499	342	1,75	342, 615
502	346	1,80–82	291
531	385	1,85f.	390
532f.	385, 395	1,91–93	493
532–534	254	1,123	348
575	286	1,127	397
593	238, 391	1,132f.	394
639	385	1,133f.	393
642	328, 509	2,8	286
690	392f.	2,16–23	216
691	387, 392	2,20	156
		2,47–49	535
		2,48	535
		2,134	590
		2,163–165	290
<i>Contra Eunomium II</i>		3	219
(ed. Werner Jaeger,		3,1–5,17	530
GNO I, Leiden: Brill,		3,2	198, 204, 215
1960)	ix, 150, 190,	3,8	215
	214, 304	3,8–12	215
9	186		
10	184f.		
12	198, 631		

3,15–25	493	GNO III/2 32,10–34,10	399
3,15–27	493	GNO III/2 32,21f.	400
3,17	493	GNO III/2 34	400
3,24f.	533	GNO III/2 34f.	400
3,34	529	GNO III/2 34,11–39,13	400
3,44	529	GNO III/2 36f.	401
3,52	529	GNO III/2 37f.	401
3,65f.	587	GNO III/2 37,15	409
3,66	534	GNO III/2 38	401
3,67	531	GNO III/2 38,8	403
3,68	490, 522f.,	GNO III/2 38,9	401
	529, 534	GNO III/2 38,18	409
3,69	529, 539, 552	GNO III/2 38,25	403
4,16	534	GNO III/2 39f.	401
4,18	529	GNO III/2 39,5f.	404
4,20	537	GNO III/2 39,14–58,4	400
4,22	529	GNO III/2 40,3	409
4,24	385	GNO III/2 40,7f.	409
4,27–29	587, 590	GNO III/2 40,21f.	409
4,27–35	531	GNO III/2 41	401
4,30f.	531	GNO III/2 41f.	401
4,43	529	GNO III/2 41,6f.	403
4,55f.	534	GNO III/2 42,14	403
4,56	529	GNO III/2 42,25	403
4,62–64	226	GNO III/2 43,6	403
4,63	529	GNO III/2 43,21	403
4,63f.	535	GNO III/2 43,22–24	401
5,10f.	198	GNO III/2 44	402
5,39	340f.	GNO III/2 44f.	402
5,60	165, 387	GNO III/2 45,6	409
6	291	GNO III/2 45,13	402
6,8–14	216	GNO III/2 47f.	402
6,12	221	GNO III/2 49,11–52,19	607
6,27–41	220	GNO III/2 53	403
6,39	385	GNO III/2 55	403
6,49–54	291	GNO III/2 56	403
6,53	291	GNO III/2 57	403
6,66	214	GNO III/2 58,5–63,11	400
7	224	GNO III/2 59	403
7,64	397		
8,1	287	<i>De anima et resurrectione</i>	
8,10	535	(textus secundum: Franz	
8,12	287	Oehler, BKV I 1, Leipzig:	
9,27–41	494	Engelmann, 1858, 1–171;	
9,41	535	paginae secundum: PG 46)	445, 453,
10,1–4	587		580, 596f.,
10,4f.	289		601, 603
10,52	390	21 A–B	290
		36 C	421
		40 C	525
		41 B	526
		46–68	598
		48 B	372
		89	304
<i>Contra Fatum</i>			
(ed. Jack A. McDonough,			
GNO III/2, Leiden:			
Brill, 1987, 31–63)	xiv, 309		
GNO III/2 31,1–32,9	399		

89 C-96 A	149	GNO X/2 120,6	287
100 A	453	GNO X/2 120,7f.	308
101 A	453	GNO X/2 120,14-121,14	xii, 278
104 A-B	454f.	GNO X/2 120,17-121,14	281
104 C	454	GNO X/2 121,12-14	287
105 A	149	GNO X/2 121,22-122,3	289
108-128	598	GNO X/2 122,17-24	282, 301
132 B-136 A	462	GNO X/2 125,21-126,20	292
133 A-D	465	GNO X/2 126,24-127,2	293
136 B-C	463	GNO X/2 126,24-128,7	277
137-152	597	GNO X/2 127,5-7	293
137-160	525	GNO X/2 127,20-128,7	554
145 B-C	527	GNO X/2 129,7-130,3	277
148 B-149 A	526	GNO X/2 130,12-131,3	294
152 A-C	527	GNO X/2 130,18f.	284
153 C	528	GNO X/2 130,18-139,11	279
153 D-156 B	525	GNO X/2 130,21f.	302
157 A-B	526	GNO X/2 132,19f.	297
157 D-E	453	GNO X/2 133,20-134,2	309
160 A-B	527	GNO X/2 138,19-139,11	278
160 B-C	526	GNO X/2 138,20-139,3	278, 298
		GNO X/2 138,20-139,11	278
<i>De beatitudinibus</i>		GNO X/2 139,2	298
(ed. John F. Callahan, GNO		GNO X/2 139,10-140,3	301
VII/2, Leiden: Brill, 1992,		GNO X/2 139,12	301
75-170)	582, 599,	GNO X/2 141,1f.	303
	608	GNO X/2 141,1-5	284
GNO VII/2 114,1-8	589	GNO X/2 141,5f.	295
GNO VII/2 122	225	GNO X/2 141,5-7	295, 303
GNO VII/2 138,11-13	206	GNO X/2 142,6f.	278
GNO VII/2 160,21	366	GNO X/2 142,10-143,7	278
		GNO X/2 142,11	278
<i>De deitate adversus Evagrium</i>		GNO X/2 142,17	278
(ed. Ernest Gebhardt,		GNO X/2 143,5-7	278
GNO IX, Leiden: Brill,		GNO X/2 143,11-144,9	304
1976, 329-341)	280	GNO X/2 143,16-144,1	304
GNO IX 331,4-16	308	GNO X/2 144,4-7	302
<i>De deitate filii et spiritus sancti</i>		<i>De hominis opificio</i>	
(ed. Ernst Rhein et Friedhelm		(ed. George H. Forbes,	
Mann, GNO X/2, Leiden:		<i>Gregorii Nysseni quae</i>	
Brill, 1996, 1-144)	xiif., xxi,	<i>supersunt omnia</i> [...],	
	71, 190,	Burntisland: Pitsligo	
	200,	Press, 1855)	142, 571,
	291f.,		574, 577,
	580f.		581, 589,
GNO X/2 1	189		595,
GNO X/2 115-144	277		598f.,
GNO X/2 118,5-13	280		601-603,
GNO X/2 119,1f.	295		608
GNO X/2 119,1-16	284	Praefatio	197
GNO X/2 120f.	514	4	590
GNO X/2 120,1f.	283	5	572f.
GNO X/2 120,3-6	284, 286	6	572f.

6,1	573	GNO VII/2 29,14–27	602
9	345	GNO VII/2 31–44	261
11,4	149	GNO VII/2 39,15–19	261
14,1	634	GNO VII/2 41,6–8	587
15	590	GNO VII/2 42,5–43,15	586
16	572, 590	GNO VII/2 42,7f.	616
17,17	141	GNO VII/2 42,8–12	616
22	441	GNO VII/2 42,12–21	385
23,4	141	GNO VII/2 42,14f.	390
23,8	525	GNO VII/2 42,14–43,15	261, 396
24	525	GNO VII/2 42,16f.	616
25–27	525, 601	GNO VII/2 42,26f.	616
26	297	GNO VII/2 43,1f.	261
26–28	601	GNO VII/2 43,1–4	388
29	572f.	GNO VII/2 43,9–11	161
		GNO VII/2 55–74	603
<i>De infantibus praemature abreptis</i>		GNO VII/2 55,21–56,9	602
(ed. Hadwiga Hörner, GNO III/2, Leiden: Brill, 1987, 65–97)	xiv	<i>De perfectione</i> (ed. Werner Jaeger, GNO VIII/1, Leiden: Brill, 1952, 143–214)	582, 603
GNO III/2 95,7–17	607		
<i>De instituto Christiano</i>		GNO VIII/1 173,1f.	183
(ed. Werner Jaeger, GNO VIII/1, Leiden: Brill, 1952, 1–89)	128, 603	GNO VIII/1 179,22–181,15	183
		GNO VIII/1 183,19–184,21	184
		GNO VIII/1 196,2–196,4	348
		GNO VIII/1 212,13f.	184
<i>De mortuis</i>		GNO VIII/1 213,20–214,6	564
(ed. Günter Heil, GNO IX, Leiden: Brill, 1967, 1–68)		GNO VIII/1 214,4–6	374
GNO IX 41,7–10	333	<i>De professione christiana</i>	582, 603
GNO IX 47,1–48,25	526		
GNO IX 48,26–59,22	526	<i>De Pythonissa</i>	
GNO IX 48,26–66,16	525	(ed. Hadwiga Hörner, GNO III/2, Leiden: Brill, 1987, 99–108)	xiv
GNO IX 53,16–21	527		
GNO IX 61,8–62,3	526	<i>De sancto Theodoro</i>	
GNO IX 61,16–18	526, 528	(ed. Johannes P. Cavarinos, GNO X/1, Leiden: Brill, 1990, 59–71)	582
GNO IX 62,9–12	333	GNO X/1 59–71	604
GNO IX 62,9–13	526	GNO X/1 62–71	179
GNO IX 62,9–63,13	527		
GNO IX 62,16–18	527	<i>De spiritu sancto sive In Pentacosten</i>	
GNO IX 62,25–63,3	526	(ed. Dörte Teske, GNO X/2, Leiden: Brill, 1996, 271–292)	131
GNO IX 63,11–13	526	GNO X/2 291,25–292,4	284
GNO IX 63,12f.	527		
GNO IX 63,13–27	526	<i>De tridui inter mortem et resurrectionem</i>	
GNO IX 63,27–66,16	527	<i>Domini nostri Iesu Christi spatio</i>	
GNO IX 64,18–20	527	(ed. Ernst Gebhardt, GNO IX, Leiden: Brill, 1967, 163–177	
GNO IX 65,13–15	527	[praefatio]; 271–306)	582, 589
<i>De oratione dominica</i>		GNO IX 271–306	604
(ed. John F. Callahan, GNO VII/2, Leiden: Brill, 1992, 1–74)	580, 586, 597, 599, 602, 607f.	GNO IX 286,23–288,8	536
GNO VII/2 20–29	603	GNO IX 291,11–294,4	536
GNO VII/2 23,23–25,5	602		

GNO IX 292,6–22	590	GNO VII/1 59,22f.	347
GNO IX 293,8–294,4	586	GNO VII/1 82,4–86,10	210
GNO IX 293,17	525	GNO VII/1 84,21–85,15	225
GNO IX 302,2–6	535	GNO VII/1 88,5–12	183
GNO IX 303,2–12	275	GNO VII/1 115,8–119,6	374
GNO IX 304,15–20	537	GNO VII/1 128,25	211
		GNO VII/1 141,6–143,1	211
		GNO VII/1 141,18–142,5	188
<i>De virginitate</i>			
(ed. Johannes P. Cavarnos, GNO VIII/1, Leiden: Brill, 1952, 215–343)	580, 603	<i>Epistula canonica ad Letoium</i>	
GNO VIII/1 247–251	172	(ed. Ekkehard Mühlenberg, GNO III/5, Leiden: Brill, 2008)	
GNO VIII/1 247,1	172	GNO III/5 1,1–12,22	607
GNO VIII/1 290,13f.	630		
GNO VIII/1 306,21	532	<i>Epistulae</i>	
GNO VIII/1 309,6–8	372	(ed. Georgius Pasquali, GNO VIII/2, Leiden: Brill, ² 1959)	90
GNO VIII/1 322,26–323,3	532	1	508
<i>De vita Gregorii Thaumaturgi</i>		1,31	508
(ed. Günter Heil, GNO X/1, Leiden: Brill, 1990)	581, 584	2	486
GNO X/1 1–57	605	2,12	508
		2,13	508
<i>De vita Macrinae</i>		3	486–490,
(ed. Virginia Woods			534, 568
Callahan, GNO VIII/1, Leiden: Brill, 1952, 347–414)	580, 596, 603, 608	3,5	509f.
GNO VIII/1 370f.	508	3,10	486, 509
GNO VIII/1 370–414	604	3,11	486
GNO VIII/1 386,22–24	504	3,14	488
		3,14f.	529
		3,15	487, 489
		3,15f.	531
<i>De vita Moysis</i>		3,19f.	533
(ed. Herbert Musurillo, GNO VII/1, Leiden: Brill, 1964)	220, 580, 599, 608	3,21f.	533
		3,22	489, 533
		3,24	488f., 532
		5	91, 97, 99
GNO VII/1 3,12–17	149	5,1	96
GNO VII/1 4,17f.	149	5,1f.	475
GNO VII/1 33,3–9	635	5,2	123
GNO VII/1 33,13–35,9	225	5,3	95f.
GNO VII/1 34,6–14	348	5,4f.	391
GNO VII/1 34,23f.	348	5,4–7	101
GNO VII/1 37,8–38,6	182	5,8	96
GNO VII/1 37,15–17	182	5,9	98, 385
GNO VII/1 37,20f.	182	6	132
GNO VII/1 38,1–3	183	18,7	93
GNO VII/1 38,6–15	183	19	97
GNO VII/1 38,20–25	188	19,13	92, 97
GNO VII/1 38,25–41,12	183, 188	21	132
GNO VII/1 41,1–12	192	24	207, 209,
GNO VII/1 48,22–49,10	188		236
GNO VII/1 54,23–55,5	347	24,1	208
GNO VII/1 56,24–27	347	24,8f.	208
GNO VII/1 57,8–58,3	423	26	197

30,6	xviii	GNO V 412,6–14	625
32	567–575	GNO V 429f.	181
<i>In ascensionem Christi</i>			
(ed. Ernst Gebhardt, GNO IX, Leiden: Brill, 1967)			
GNO IX 271–306	604	<i>In Flacillam</i> (ed. Andreas Spira, GNO IX, Leiden: Brill, 1967, 427–438 [praefatio]; 473–490) GNO IX 489,4f.	190
<i>In Basilium fratrem</i>			
(ed. Otto Lendle, GNO X/1, Leiden: Brill, 1990, 107–134)	581	<i>In illud: Hic est filius meus</i> <i>dilectus</i>	578f.
GNO X/1 107–134	606		
GNO X/1 109,1–110,1	185	<i>In illud: Tunc et ipse filius</i> (ed. Joseph K. Downing, GNO III/2, Leiden: Brill, 1987, 1–28)	xiiiif, 411, 413, 425, 427, 429, 443, 445, 448f., 458f., 464, 477f., 535
GNO X/1 110,1–19	185		
GNO X/1 110,1–111,16	185		
GNO X/1 110,19–26	184		
GNO X/1 110,19–111,16	186		
GNO X/1 110,26–111,16	186		
GNO X/1 111,8–16	185		
GNO X/1 111,16f.	185		
<i>In canticum canticorum</i>			
(ed. Hermann Langerbeck, GNO VI, Leiden: Brill, 1960)	256, 267, 582, 595, 599f., 608	GNO III/2 3,5–15 GNO III/2 3,5–4,4f. GNO III/2 3,5–4,14 GNO III/2 3,6–8 GNO III/2 3,9–11 GNO III/2 3,9–15 GNO III/2 3,11 GNO III/2 3,11f. GNO III/2 3,12f. GNO III/2 4,1f. GNO III/2 4,1–14 GNO III/2 4,2 GNO III/2 4,4 GNO III/2 4,4f. GNO III/2 4,9 GNO III/2 4,10–14 GNO III/2 4,12f. GNO III/2 4,15 GNO III/2 4,15–6,10 GNO III/2 4,16 GNO III/2 5,3–8 GNO III/2 5,9–12 GNO III/2 5,12–6,10 GNO III/2 6,7–9 GNO III/2 6,8f. GNO III/2 6,11–7,3 GNO III/2 7,1–4 GNO III/2 7,4–14 GNO III/2 7,15f. GNO III/2 7,21f. GNO III/2 8,1–15 GNO III/2 8,1–26	430 414 414 414 430 446 414 418 414 431 431 414 414 418 414 431 414 432 431 431f. 450 431 415 440 440 433 433 433 433 416 455 434
GNO VI 5,12	95		
GNO VI 6	149		
GNO VI 8	149		
GNO VI 32,12	397		
GNO VI 32,16	397		
GNO VI 41,8	397		
GNO VI 61,14–16	535		
GNO VI 85,21	446		
GNO VI 87,6	286		
GNO VI 139,6–9	167		
GNO VI 141,8–10	304		
GNO VI 183,1–3	164		
GNO VI 217,10f.	304		
GNO VI 243,5f.	348		
GNO VI 352,15–17	167		
GNO VI 457,21–458,3	374		
GNO VI 467,2–17	268		
<i>In diem natalem</i>			
	582, 584		
<i>In Ecclesiasten</i>			
(ed. Paul Alexander, GNO V, Leiden: Brill, 1962, 195–442)	374, 599, 608		
GNO V 281,4f.	327		
GNO V 380,3–5	348		
GNO V 406,9f.	535		

GNO III/2 8,5-14	416	GNO III/2 19,11-20,10	460
GNO III/2 8,15	416	GNO III/2 19,19-20,7	460
GNO III/2 9,1-24	434	GNO III/2 20,8	466
GNO III/2 9,8-11	434	GNO III/2 20,10f.	466
GNO III/2 9,15	417	GNO III/2 20,12-14	226
GNO III/2 9,27	417	GNO III/2 20,14	466
GNO III/2 10,1f.	434	GNO III/2 20,14f.	438
GNO III/2 10,1-18,22	438	GNO III/2 20,18	420, 439
GNO III/2 10,5	417, 435	GNO III/2 20,22-24	420
GNO III/2 10,6-13,16	435	GNO III/2 20,25-21,2	419
GNO III/2 10,10-12,4	435	GNO III/2 20,25-21,3	467
GNO III/2 10,14-18	417	GNO III/2 21,2f.	439
GNO III/2 11,10-12,4	417	GNO III/2 21,6-11	468
GNO III/2 12,5-13,9	436	GNO III/2 21,10-19	469
GNO III/2 12,6f.	417	GNO III/2 21,17-22,16	266
GNO III/2 12,8-13,16	436	GNO III/2 21,22-22,16	420, 432
GNO III/2 12,9-11	417	GNO III/2 22f.	470
GNO III/2 12,13	417	GNO III/2 22,2-14	470
GNO III/2 12,13-17	436	GNO III/2 22,10f.	529
GNO III/2 12,15	417	GNO III/2 22,12-14	432
GNO III/2 12,16-13,4	417	GNO III/2 22,17-23,18	432
GNO III/2 13,5f.	436	GNO III/2 22,18	420
GNO III/2 13,10-16	417	GNO III/2 22,18f.	432
GNO III/2 13,13f.	418	GNO III/2 22,22f.	420
GNO III/2 13,14-16	417	GNO III/2 22,22-24	420
GNO III/2 13,15	418	GNO III/2 22,23	420
GNO III/2 13,17	418	GNO III/2 23,3	420
GNO III/2 13,17-16,23	435f.	GNO III/2 23,3-14	267
GNO III/2 13,21	418	GNO III/2 23,6	420
GNO III/2 13,21-14,7	526	GNO III/2 23,11-18	468
GNO III/2 13,22-14,7	437, 452	GNO III/2 23,15-18	436
GNO III/2 13,23-14,1	418	GNO III/2 24,3f.	420
GNO III/2 13,23-14,7	452	GNO III/2 24,11-17	471
GNO III/2 14,3-5	418	GNO III/2 24,16f.	439
GNO III/2 14,7-14	456f.	GNO III/2 24,18-24	472
GNO III/2 14,8-13	418	GNO III/2 24,18-25,4	472
GNO III/2 14,8-15,11	457	GNO III/2 25,1-28,11	439
GNO III/2 14,10	437	GNO III/2 25,11-15	441
GNO III/2 14,13	419	GNO III/2 25,12	421
GNO III/2 14,13f.	458	GNO III/2 25,13	421
GNO III/2 15,1-16,22	458	GNO III/2 25,14	421
GNO III/2 15,12f.	419	GNO III/2 25,15	421, 423
GNO III/2 15,12-16	419	GNO III/2 26,3-9	441
GNO III/2 16,1-13	456	GNO III/2 26,7	421
GNO III/2 16,4-8	453	GNO III/2 26,8	421
GNO III/2 16,12f.	419, 437	GNO III/2 26,9	421
GNO III/2 16,14-19	456	GNO III/2 26,11	421
GNO III/2 16,19-22	419	GNO III/2 26,15f.	450
GNO III/2 17,1-18,23	436	GNO III/2 26,15-27,25	472
GNO III/2 17,13-15	454	GNO III/2 26,18-27,9	451
GNO III/2 17,15-21	454	GNO III/2 27,10f.	471
GNO III/2 18,1-18	454, 526	GNO III/2 27,11f.	451
GNO III/2 18,16-23	460	GNO III/2 27,23-28,3	440
GNO III/2 18,19-20,17	438	GNO III/2 28,3-9	473
GNO III/2 18,21f.	419	GNO III/2 28,18-22	430

<i>In inscriptiones Psalmorum</i> (ed. Jack A. McDonough, GNO V, Leiden: Brill, 1962, 1–175)	599	GNO III/4 16,7	421
I 8	397	GNO III/4 16,16–22	105
II 15	303	GNO III/4 38,5–23	586, 607
		GNO III/4 39,13–16	552
		GNO III/4 41,9–42,2	531
		GNO III/4 41,10–12	531
		GNO III/4 46,2–22	587, 590
<i>In Meletium</i> (ed. Andreas Spira, GNO IX, Leiden: Brill, 1967)	581	GNO III/4 46,2–47,7	531
GNO IX, 439–457	605	GNO III/4 46,17–47,3	531
		GNO III/4 48,8f.	525
		GNO III/4 50,2–8	531
		GNO III/4 55,6–23	634
<i>In Pulcheriam</i> (ed. Andreas Spira, GNO IX, Leiden: Brill, 1967, 417–426 [praefatio]; 459–472)		GNO III/4 57,10–58	579
GNO IX 467,22–469,20	297	GNO III/4 60,8–23	579
GNO IX 467,25–468,1	295	GNO III/4 62,10f.	531
		GNO III/4 64,13–66,10	579
		GNO III/4 66,10–22	453
		GNO III/4 67,15–18	530
		GNO III/4 68,2	530
<i>In sanctum Ephrem</i>	582, 590	GNO III/4 69,7–10	531
		GNO III/4 71,17f.	530
<i>In sanctum Stephanum</i> (ed. Otto Lendle, GNO X/1, Leiden: Brill, 1990, 73–94)	578, 582	GNO III/4 72,21–73,9	531
GNO X/1 73–94	604	GNO III/4 75,13–17	345
GNO X/1 90,10–12	389	GNO III/4 78,2–17	475
GNO X/1 93,12–16	392	GNO III/4 78,4–9	531
GNO X/1 103,18–23	537	GNO III/4 81,1–24	226
		GNO III/4 98,8–16	200
		GNO III/4 98,13	201
		GNO III/4 98,16f.	201
		GNO III/4 98,20–24	348
<i>In XL Martyres Ia et Ib</i> (ed. Otto Lendle, GNO X/1, Leiden: Brill, 1990, 135–156)	582	<i>Refutatio Confessionis Eunomii</i> (ed. Werner Jaeger, GNO II, Leiden: Brill, 1960, 312–410)	170, 190, 249, 292, 585
GNO X/1 137–156	179		202
<i>In XL Martyres II</i> (ed. Otto Lendle, GNO X/1, Leiden: Brill, 1990, 157–169)	582	1–3	389, 394, 615, 621
GNO X/1 159–169	179	6	394
<i>Oratio catechetica</i> (ed. Ekkehard Mühlenberg, GNO III/4, Leiden: Brill, 1996)	107, 194, 199f., 203, 211, 580, 597, 608	6–10 12f. 16 16f. 62 71 84–86 85	390, 586 394 304 390 216 535 535f.
GNO III/4 5,1–5	202	88–96	220
GNO III/4 11,1–4	394	101,1–13	249
GNO III/4 11,1–14	391	104f.	291
GNO III/4 12,13–14,13	102	125	162
GNO III/4 13,17–20	125	141	213, 536,
GNO III/4 13,21–26	385		539
GNO III/4 14,17–24	249	172	491

175	491	<i>Epistula ad Avitum</i>	
179	529	(PL 22)	
190,1f.	258	4	458
194	93		
194f.	133	Hippocrates	
196,2	258	<i>De epidemiis</i>	
198–200	450	V 58	523
198–201	428	VII 76	523
217	475	<i>De mulierum affectibus</i>	
		III 247	523
Ps.-Gregorius Nyssenus		Hippolytus	
<i>Adversus Arium et Sabellium</i>		<i>Commentarius in canticum</i>	
(ed. Friedrich Müller,		<i>canticorum</i>	599
GNO III/1, Leiden: Brill,			
1958, 69–85)	xiii, 429		
GNO III/1 76–84	334	Iamblichus	
GNO III/1 78,20	547	<i>De mysteriis</i>	
GNO III/1 81,17f.	385	(ed. Édouard des Places,	
		CUFr, Paris: Les Belles	
Gregorius Palamas		Lettres, ⁴ 2003)	
<i>Dialogus cum Barlaam</i>		I 4,11	153
(ed. Panagiotes Chrestou et		I 5,18	153
Boris Bobrinsky, Γρηγορίου		I 5,19	153
τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα.		I 6,20	153
Tomus 2, Thessaloniki, 1966)		I 9,32	153
17	278	II 1,67	153
41	619	II 3,70	153
Λόγος ἀποδεικτικὸς περὶ τῆς		<i>In Philebum</i>	
ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος		(ed. John M. Dillon, PhAnt 23,	
(ed. Panagiotes Chrestou et Boris		Leiden: Brill, 1973, 100–105.	
Bobrinsky, Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ		257–263)	
Συγγράμματα. Tomus 1, Thessaloniki,		fragm. 4,6f.	145
1962)			
I 34	617f.	Ioannes VI Cantacuzenus	
II 52	617	<i>Disputatio cum Paulo Patriarcha latino</i>	
II 53	619	<i>epistulis septem tradita</i>	
II 54	619f.	(ed. Edmond Voordeckers et Franz	
II 55	620	Tinnefeld, CChr.SG 16, Turnhout:	
II 56	394, 621	Brepols, 1987, 173–239)	
		I 4,71–79	278
Gregorius Thaumaturgos		<i>Refutationes duae Prochori Cydonii</i>	
<i>Metaphrasis in Ecclesiasten</i>	584	(ed. Edmond Voordeckers et Franz	
		Tinnefeld, CChr.SG 16, Turnhout:	
Hagia Sophia, Synaxarion	578	Brepols, 1987, 1–172)	
		II 17,7–15	278
Hieronymus		Ioannes Chrysostomus	
<i>Epistulae</i>		<i>Ad eos qui scandalizati sunt</i>	
(ed. Jérôme Labourt, CUFr, Lettres 4,		(ed. Anne-Marie Malingrey, SC 79,	
Paris: Les Belles Lettres, ² 1989)		Paris: Cerf, 1961)	
80,7	287	10,1–15	297
84,2	503		
84,3	501		
84,7	503		
98,4–8	517		

- Ad populum Antiochenum*
PG 49 17,20–28 306
- Adversus Iudaeos*
PG 48 871,43–46 306
- Contra anomoeos*
(ed. Anne-Marie Malingrey, SC 396,
Paris: Cerf, 1994) 280, 308
7,17–19 306
- De Lazaro concio*
(PG 48)
V 5 298
- De non anathematizandis
vivi vel defunctis*
(PG 48)
2 484
- De studio praesentium*
PG 63 485,10–15 306
- Homilia de capto Eutropio*
PG 52 395,55–396,56 306
- Homilia in Genesim*
(PG 54)
43 306
- In Genesim homilia*
(PG 53)
29 295
- In illud, Messis quidem multa*
PG 63 518,61–519,6 306
- In principium Actorum*
(PG 51)
3 306
- Panegyricum in Ignatium martyrem*
PG 50 587,42f. 306
- Ioannes Damascenus**
Adversus Nestorianorum haeresim
(ed. Bonifatius Kotter, PTS 22,
Berlin: de Gruyter, 1981)
1,12 546
- Contra Iacobitas*
(PG 94) 567
- Contra imaginum calumniatores
orationes tres*
(ed. Bonifatius Kotter, PTS 17, Berlin:
de Gruyter, 1975)
1,52 (= II 48; III 50) 278, 281
- De duabus in Christo voluntatibus*
(ed. Bonifatius Kotter, PTS 22, Berlin:
de Gruyter, 1981)
9,124f. 546
- Expositio fidei* 587f., 594
- Πηγὴ γνώσεως 583
- Sacra parallela* 578, 586
- Ioannes Exarchus**
Bogoslovie 601
- Šestodnev 601
- Ioannes Maronita**
Expositio fidei 567
- Ioannes Stobaeus**
Anthologia I
(ed. Otto Hense et Kurt Wachsmuth,
Ioannis Stobaei Anthologium I, Berlin:
Weidmann, 1974)
I 8,42 370
- Iosephus Calothesis**
Orationes
(ed. Dēmētrios Tsami, Thessalonikeis
Byzantinoisyngrapheis 1, Thessaloniki:
Kentron Byzantinōn Ereunōn, 1980)
5,6,110–121 278
- Irenaeus**
Adversus haereses
(ed. Adeleín Rousseau et Louis
Doutreleau, SC 211, Paris: Cerf, 2002)
III 20,2 531
- Iustinus**
Dialogus cum Tryphone
(ed. Miroslav Marcovich, PTS 47, Berlin:
de Gruyter, 1997)
61 252
- Eclogae*
SVF II fragm. 509 370
SVF II fragm. 913 404

- Lectio[n]arium Hierosolymitanum**
(ed. Michel Tarchnischvili, CSCO 188/189.204/205, Leuven: Secrétariat du CSCO, 1959f.) 284
- Lectio[n]arium Hierosolymitanum Armeniace**
(ed. Athanase Renoux, *Le Codex arménien Jérusalem 121*. Patrologia Orientalis 35/1, Turnhout: Brepols, 1971 ; Patrologia Orientalis 36/2, Turnhout: Brepols, 1969) 284
- Leontius Hierosolymitanus**
Contra monophysitas (PG 86/2) 567
7 546
- Lucianus Samosatensis**
Fugitivi
(ed. Matthew D. McLeod, SCBO, Oxford: Clarendon Press, 1972) 12f. 287
- Macarius**
Menologium 596,
604f.
- Marcellus Ancyrensis (Ps.-Athanasius)**
De incarnatione et contra Arianos (PG 26) 476
12 475
12f. 439,
20 477f.
- Marius Victorinus**
Adversus Arium
(ed. Paul Henry et Pierre Hadot, SC 68, Paris: Cerf, 1960, 184–603) I 53 156
- Maximus Confessor**
Opuscula theologica et polemica PG 91 152A–B 333
- Methodius Olympius**
De resurrectione
(ed. G. Nathanael Bonwetsch, GCS 27, Leipzig: Hinrichs, 1917, 217–424) II 25,2 371
II 25,8 372
- Symposium**
(ed. G. Nathanael Bonwetsch, GCS 27, Leipzig: Hinrichs, 1917, 1–141) 6,4 371
- Nestorius**
Epistula ad Caelestium
(ed. Friedrich Loofs, Halle: Niemeyer, 1905) 1 496
- Nicephorus Constantinopolitanus**
Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815
(ed. Jeffrey M. Featherstone, CChr.SG 33, Turnhout: Brepols, 1997) 101,4–14 278
- Nicephorus Gregoras**
Historia rhomaike 285
- Nicolaos**
Progymnasmata
(ed. Joseph Felten, *Nicolai Progymnasmata*. Rhetores Graeci 11, Leipzig: Teubner, 1913) 68 298
- Origenes**
Commentarius in epistulam ad Ephesios
(ed. John A.F. Gregg, JThS 3 (1902): 233–244.398–420.554–576) 469
1,20–23 461f.
4,3 461
4,13–15 461f.
- Commentarius in epistulam ad Romanos*
(ed. Caroline P. Hammond Bammel, AGLB 16.33.34, Freiburg: Herder, 1990–1998) I 1–XII 21 469
V 7,78–88 468
VII 3,59–68 448
VIII 4,39–45 471
VIII 10,95–97 456
- Commentarius in evangelium Matthaei*
(ed. Erich Klostermann et Ernst Benz, GCS 40, Leipzig: Hinrichs, 1937) 12,33 451

Commentarius in Iohannem

(ed. Erwin Preuschen, GCS 10, Leipzig 1903)

I 9,55	356
I 17,101	356
I 19,111	356
I 31,222	356
I 34,244	356
I 39,289	356
II 10,73–88	365
II 10,75–77	158
II 21,137	338
II 34,209	469
II 37,225	356
VI 6,38	356
VI 15,90	469
VI 50,260–60,307	440, 443
VI 57,295f.	449f.
X 14,83f.	462
X 35,225–36,238	462
X 35,228	462
X 35,229	463
X 35,232	463
X 36,233f.	463
X 36, 235f.	463
X 42,288–296	465
X 42,291	465
X 42,294	465
X 42,295	465
X 42,296	465
XIX 9,56	356
XX 16,134	356
XX 39,370	356
XXXII 3,28–34	459

Contra Celsum

(ed. Miroslav Marcovich, SVigChr 54, Leiden: Brill, 2001)

I 33	562
III 34	469
VI 60	158
VIII 19	465
VIII 19f.	464

De oratione

(ed. Paul Koetschau, GCS 3, Leipzig: Hinrichs, 1899)

10,2	469
------	-----

De principiis

(ed. Paul Koetschau, GCS 22, Leipzig: Hinrichs, 1913)

I 2,2	356
I 2,10	467
I 3,5	245

I 3,8	241, 245, 273
I 6,1	449f.
I 6,2	346, 454, 461, 467, 470
I 6,3	455
I 7,5	458
II 2,2	560
II 3,2	371
II 3,5	470
II 6,1	469
II 6,3	560f.
II 6,4	458, 560
II 6,5	560
II 6,6	560f.
II 8,5	460
II 9,2	346
II 10,6	453
III 1,17	459
III 5,6f.	440, 443, 447
III 5,8	449, 459
III 6,1	470
III 6,2f.	452, 454
III 6,3	455f.
III 6,4	470
III 6,5	451
III 6,6	458f., 470
IV 3,5	415
IV 3,15	561
IV 4,4	560f.
IV 4,8	561

Expositio in Proverbia

(PG 17)

2	371
---	-----

Homiliae in Genesim

(ed. Wilhelm A. Baehrens, GCS 29, Leipzig: Hinrichs, 1920, 1–144)

8	296
8,2	296
8,4	296
8,7	296
9,1	296

Homiliae in Ieremiam

(ed. Pierre Nautin, SC 232.238, Paris: Cerf, 1976f.)

1,16	451
1,16,15–18	471f.
1,16,38f.	451
1,16,38–56	471
16,6	453
16,6,16–26	472
16,6,19f.	451

Homiliae in Iesum Nave

(ed. Wilhelm A. Baehrens, GCS 30,
Leipzig: Hinrichs, 1921, 286–463)
8,4 451

Homiliae in Leviticum

(ed. Wilhelm A. Baehrens, GCS 29,
Leipzig: Hinrichs, 1920, 280–507)
7,2 448
7,2,6 464
7,2,10–12 463
9,11 451

Homiliae in Lucam

(ed. Max Rauer, GCS 35, Leipzig:
Hinrichs, 1930, 1–231)
1 175

Philocalia

(ed. Éric Junod, SC 226,
Paris: Cerf, 1976) 399
21 459
25,2 561

Petrus Callinicus

Contra Damianum 123, 128

Philo Alexandrinus

De aeternitate mundi
(ed. Leopold Cohn et Siegfried
Reiter, Philonis Alexandrini
opera quae supersunt 6, Berlin:
Reimer, 1915)
6,4 370
52,5–7 370

De gigantibus

(ed. Leopold Cohn et Paul Wendland,
Philonis Alexandrini opera quae
supersunt 2, Berlin: Reimer, 1897)
24–27 252

De opificio mundi

(ed. Leopold Cohn, Philonis Alexandrini
opera quae supersunt 1, Berlin: Reimer,
1896)
26,4 370
51 252

De posteritate Caini

(ed. Leopold Cohn et Paul Wendland,
Philonis Alexandrini opera quae super-
sunt 2, Berlin: Reimer, 1897)
20 153

Quod Deus sit immutabilis

(ed. Leopold Cohn et Paul Wendland,
Philonis Alexandrini opera quae
supersunt 2, Berlin: Reimer, 1897)
10,45–47 338

Philo Carpasinus

*Enarratio in canticum
canticorum* 599

Philostorgius

Historia ecclesiastica
(ed. Joseph Bidez et Friedhelm
Winkelmann, GCS 21, Berlin:
Akademie-Verlag, ³1981)
8,11–15 502

Photius

Amphilochia
(ed. Leendert Westerink, BSGRT, *Photii
Epistulae et Amphilochia* 4–6, Leipzig:
Teubner, 1986–1988)
28 614

Bibliothecae codices

(ed. René Henry, *Photius, Bibliothèque.*
Tomus 3, Paris: Les Belles Lettres, 1962;
Tomus 7, Paris: Les Belles Lettres, 1974)
214 404
251 404

Mystagogia

(PG 102)
32 614
53 614
61 614

Platon

Gorgias
523e 527

Parmenides 364

Phaedo
79a5–d8 337

Phaedrus 598

Philebus
15b1 145

Res publica 598

- Sophista*
261e4–262a8 323
262a8–262c7 320
- Theaetetus* 338
209a 347
- Timaeus*
28a 403
37d5–7 370
41c6–1 338
50a–c 143
- Ps.-Platon**
Definitiones
415a11f. 259
- Plotinus**
Enneades
(ed. Paul Henry et Hans-Rudolf Schwy-
zer, SCBO, Plotini opera 1–3, Oxford:
Oxford University Press, 1964–1983)
3,2,10 203
3,2,11 348
3,7,3 372
3,7,6 372
3,7,7f. 372
5,1 245
5,1,6 361
5,4 361
5,4,2 152
5,5,11 147
5,7,1–3 338
6 363
6,1,8 337
6,1,30 161
6,3,3 341
6,5,4 147
6,7,32 147
6,9,6 147
- Plutarchus**
De audiendis poetis
(ed. André Philippon, CUFr, Paris: Les
Belles Lettres, 1987)
11,30C–D 307
12,32E 307
- De audiendo*
(ed. André Philippon, CUFr, Paris: Les
Belles Lettres, 1989)
8,41E–42A 307
- De gloria Atheniensium*
(ed. Françoise Frazier, CUFr, Paris: Les
Belles Lettres, 1990)
3,346F–347C 298
- De fato*
(ed. William R. Paton, Max Pohlenz et
Wilhelm Sieveking, *Plutarchi Moralia* 3,
Leipzig: Teubner, 1929)
1f. 404
- De profectibus in virtute*
(ed. André Philippon, CUFr,
Paris: Les Belles Lettres, 1989)
8,79C–D 307
- De tranquillitate animae*
(ed. Jean Dumortier, CUFr,
Paris: Les Belles Lettres, 1975)
5,467C 307
- Moralia* 321
- Quaestiones convivales*
(ed. François Fuhrmann,
CUFr, Paris: Les Belles Lettres,
1976)
V 2,673E 307
- Theseus*
(ed. Konrat Ziegler, BSGRT,
Plutarchi vitae parallelae I/1,
Leipzig: Teubner, 1969)
22f. 407
- Polemon**
(ed. Hans Lietzmann, *Apollinaris von*
Laodicea und seine Schule, Tübingen:
Mohr, 1904)
fragm. 174f. 515
- Polybius**
Historiae
(ed. Ludwig Dindorf et Theodor
Buettnner-Wobst, BSGRT, Leipzig:
Teubner, 1924)
VI 21 177
- Porphyrus**
In Aristotelis categorias commentarium
(ed. Adolf Busse, CAG IV/1, Berlin:
Reimer, 1887, 55–142) 118
72,25–27 338
129,4–17 520
129,9f. 338

Isagoge

(ed. Adolf Busse, CAG IV/1, Berlin: Reimer, 1887, 1–22)	118, 331
1a22–27	162
1b15–32	162
1b30–32	162
2a4–9	520
2b3–5	163
2b20f.	146
2b43–3a3	338
2b46–3a9	520
3a6–9	146
3b33–39	162
3b39–44	147
4a26–28	162
4b28–30	162
4b32f.	147
4b40–42	147
5a27f.	162
5a28f.	162
5a30f.	162
5b12f.	162
6a18f.	162

Quaestiones Homericae ad Iliadem

(ed. Robin R. Schlunk, <i>Porphyry: The Homeric Questions</i> . Lang classical studies 2 [New York: Lang, 1993])	415
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Vita Plotini

(ed. Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer, SCBO, Oxford: Clarendon, 1964, 1–38)	
4	246
25	246

Proclus Constantinopolitanus

[Ps.-]Joannes Chrysostomus] <i>In mediam Pentecosten</i>	
PG 61 741,48	295

Proclus

<i>Commentarium in Platonis Parmenidem</i> (ed. Victor Cousin, Opera inedita 3, Hildesheim: Olms, 1961)	
1118,31	246
1135,21	246
1213,8	246

Procopius Gazensis

<i>In cantica canticorum</i>	599
------------------------------	-----

<i>Sabas' Lavra, Typikon</i>	578, 584
------------------------------	----------

Severianus Gabalensis

<i>De caeco et Zacchaeo</i>	
PG 59 599	306

<i>In cosmogoniam orationes VI</i>	594
------------------------------------	-----

Sextus Empiricus

<i>Adversus mathematicos</i> (ed. Hermann Mutschmann, BSGRT, Leipzig: Teubner, 1961)	
VIII 453	393
X 288f.	147

Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις

(ed. Hermann Mutschmann, BSGRT, Leipzig: Teubner, 1958)	
I 87	148
I 93	148

Simplicius*In Aristotelis Categorias commentarium*

(ed. Karl Kalbfleisch, CAG 8, Berlin: Reimer, 1907)	
66,32–67,8 (= SVF II fragm. 369, 124,28–38)	161
165,32–166,29 (= SVF II fragm. 403, 132,21–133,18)	161, 393
350,15f.	369f.

*In Aristotelis Physicorum libros octo
commentari*

(ed. Hermann Diels, CAG 9, Berlin: Reimer, 1882)	
786,12f.	369

In Aristotelis De anima commentarium

(ed. Michael Hayduck, CAG 11, Berlin: Reimer, 1882)	
217,36f.	338

Socrates Scholasticus

<i>Historia ecclesiastica</i> (ed. Günther C. Hansen, GCS N.F. 1, Berlin: Akademie-Verlag, 1995)	
I 11,7	309
II 35,1	290
IV 7,4	290
IV 7,13f.	289
V 2	500
V 5	503
V 7	507
V 8,11f.	513
V 10,2	283, 512

V 10,5	283
V 10,6f.	483
V 10,7–14	513
V 10,24	304
V 11,6–9	283
V 22,50	309
VI 17,9	306

Sozomenus*Historia ecclesiastica*

(ed. Joseph Bidez et Günther C. Hansen, GCS N.F. 4, Berlin: Akademie-Verlag, ²1995)

VI 25	500
VI 25,1–5	482
VI 25,4	512
VI 27,1–7	483
VII 1	500
VII 3	503
VII 5	507
VII 8	513
VII 9,4	505
VII 12,11f.	483

Stoicorum veterum fragmenta

(ed. Johannes von Arnim, SVF II, Stuttgart: Teubner, 1903)

I, fragm. 86	146
I, fragm. 87	146
II, fragm. 202	403
II, fragm. 315	525
II, fragm. 316	146
II, fragm. 318	146
II, fragm. 378	146
II, fragm. 395	146
II, fragm. 471	522
II, fragm. 471	522
II, fragm. 473	522
II, fragm. 477	522
II, fragm. 479	522
II, fragm. 480	522
II, fragm. 528	404
II, fragm. 913	404
II, fragm. 914	404
II, fragm. 917	404
II, fragm. 918	404
II, fragm. 923	404
II, fragm. 924	404
II, fragm. 939	404
II, fragm. 940f.	404
II, fragm. 942	404
II, fragm. 943	404
II, fragm. 944	404
II, fragm. 966	404

II, fragm. 997	404
II, fragm. 1000	404
II, fragm. 1076	404

Symeon Metaphrastes

<i>Vitae</i>	579
--------------	-----

Syntagma XIV titulorum 607**Tatianus***Adversus Graecos*

(ed. Miroslav Marcovich, PTS 43, Berlin: de Gruyter, 1995)

5	252
---	-----

<i>Diatessaron</i>	248
--------------------	-----

Tertullianus*De idololatria*

(ed. August Reifferscheid et Georg Wissowa, CChr.SL 2, Turnholt: Brepols, 1954, 1099–1124)

19,2	177
------	-----

De resurrectione

52–62	528
-------	-----

Theodoretus Cyrrhensis*Commentarius in Canticum*

PG 81 141C	306, 600
------------	----------

Eranistes

(ed. Gerard H. Ettlinger, *Theodoret of Cyrus: Eranistes*, critical text and prolegomena, Oxford: Clarendon Press, 1975)

flor. I, 48	277
-------------	-----

Historia ecclesiastica

(ed. Léon Parmentier et Günther C. Hansen, GCS N.F. 5, Berlin: Akademie-Verlag, ³1998)

I 3,3f.	372
V 2,1	500
V 3	501
V 4,1	500, 502f.
V 4,2f.	503
V 7,3	507
V 8,3	505
V 8,8	505
V 9,7	513
V 9,13	504
V 9,19f.	513

Interpretatio primae epistulae

ad Corinthios

PG 82 357–362 429

Theodorus Studita

Epistulae

(ed. Georgios Fatouros, CFHB 31/2,
Berlin: de Gruyter, 1992)

301,96f. 278

380,202–204 278

Théon

Progymnasmata

(ed. Michel Patillon, CUFr, Paris: Les
Belles Lettres, 1997)

7,7f. 299

Titus Livius

Ab urbe condita

(ed. Thomas A. Dorey,
BSGRT, Leipzig: Teubner, 1971)
XXII 38 177

Tyconius

Liber regularum 436

II INDEX NOMINUM

- Abbagnano, Nicola 335
 Ablabius 25, 131f., 134–137, 157, 165, 202f., 205–207, 341, 377
 Abramowski, Luise 529
 Abuladze, Ilia 578
 Aeschylus 626
 Aetius 287, 290, 338, 375, 379, 404
 Agamemnon 163
 Agelius 513
 Alekseev, Anatolij 599f.
 Alexander Alexandrinus 372f.
 Alexander Aphrodisiensis 118, 404, 522
 Alexander Thessalonicensis 372
 Alexandre, Monique 261, 293
 Alexopoulos, Theodoros viii, xxiii
 Alessandratos, Julia 605f.
 Allen, Pauline 572
 Alpen, Svenja xxii
 Altenburger, Margarethe 130
 Ambrosius Mediolanensis 585
 Ammonius Saccas 404
 Amphilocheus Iconiensis 95, 101, 280, 585
 Anastasios Antiochenus 585
 Anatolios, Khaled 446
 Apolinarius Laodicensis xiv, xvii, 163, 165, 339, 345, 481–507, 510, 512f., 515, 521, 532, 537, 585, 587
 Arabatzis, George vii, xxiii, 399, 409, 523, 530, 541–557, 563
 Arcadius 283, 301
 Aristoteles 118, 145, 159, 315–317, 322f., 325, 330, 334, 403, 407f.
 Arius 253, 372, 429, 440, 490, 492–497, 512, 585, 587, 589
 Arius Didymus 403
 Armstrong, Arthur H. 146
 Arnal, William E. 481
 Arnou, René 144
 Arsenius 583f.
 Asterius 292, 474
 Athanasius 245f., 248f., 256, 263, 275, 339, 351, 357f., 373, 380, 391, 473, 503, 505, 516, 521, 536, 585, 587
 Austin, John L. 325
 Ayres, Lewis 93f., 100, 132f., 140, 153, 165, 203, 334, 360f., 365, 395, 446, 635
 Baakashvili, Tamar 581
 Bailly, Anatole 251
 Balás, David L. 136f., 141, 147, 149, 160, 216, 334
 Balthasar, Hans U. von 346, 369f., 372, 438, 564, 624, 626
 Bandini, Michele xx, 309
 Barbel, Joseph 200
 Barbero, Alessandro 500
 Barceló, Pedro 506
 Bardy, Gustave 567
 Barlaam Seminarensis 607
 Barnes, Michel R. 90, 133, 153f., 360f., 380, 624
 Baronio, Cesare 278
 Basilius III 597, 599
 Basilius Caesariensis ix f., xii–xiv, xvi–xviii, xxi, 90, 94, 99–101, 105, 130, 132, 162f., 178, 184–187, 202f., 224, 230, 238, 244, 247, 258, 263f., 273, 275, 280, 290, 293, 321, 339, 341f., 366, 380f., 386–388, 391, 432, 481f., 502, 530, 533, 568, 585, 590, 601, 603
 Ps.-Basilius xiii, 165
 Bastitta Harriet, Francisco vi, xxiii
 Baynes, Norman 506
 Beck, Edmund 253
 Beck, Hans G. 395
 Beeley, Christopher A. ix
 Bees, Robert 466
 Behr, John 446
 Bekkos, Johannes 609, 616
 Bellini, Enzo 503
 Berghaus, Margitta xxiif., 315, 478
 Bergjan, Silke-Petra vii, xiv, xxiii, 494
 Berlinerblau, Jaques 481
 Bernardi, Jean 283, 303, 321, 504, 514, 517
 Bertelons, Roswita 315
 Beyschlag, Karlmann 352
 Bezarashvili, Ketevan 580, 583
 Black, Max 323
 Bobrinskoy, Boris 385
 Boethius 315, 331
 Böhm, Thomas xi, xiv, xxi, xxiii, 147, 163
 Болотов, Василий В. 391
 Bonacina, Giovanni 285

- Børtnes, Jostein 300
 Bosinis, Konstantinos xxiii
 Bouchet, Jean-René 522f., 536, 553
 Boud'hors, Anne 279
 Boulnois, Marie-Odile 296, 564
 Bourdieu, Pierre 481
 Bouteneff, Peter C. 528
 Bradshaw, David 108
 Bréhier, Emile 370
 Brenton, Lancelot Charles L. 204
 Brooks, James A. 308
 Brun, Jean 338
 Bucur, Bogdan C. 464
 Burns, Thomas S. 500
 Bury, John B. 285
 Butterworth, George W. 371

 Cabié, Robert 284
 Callahan, John 262
 Callinicus 123
 Camblak, Gregorius 605
 Camerarius, Joachim 285, 301, 305
 Cameron, Averil 424
 Camplani, Alberto 506
 Canévet, Mariette 105, 170, 289, 530, 559
 Capone, Alessandro vii, xx, xxiii, 112–114
 Cartwright, Richard 318f.
 Cassin, Matthieu vi, xi, xxiii, 189, 277, 514
 Cavalcanti, Elena 428f., 432, 435–437, 439
 Cavallera, Ferdinand 500, 502, 504
 Cavallin, Anders 132
 Chadwick, Henry 550, 571
 Chaine, Marius 279
 Chalcidius 146, 404
 Cherniss, Harold F. 141
 Chikvatia, Nana 584
 Christova, Borjana 600
 Chrysippus 370, 522f.
 Cicero 404
 Čiževskij, Dmitrij 596f.
 Clarke, William N. 147
 Cledonius 510f., 515, 550
 Clemens Alexandrinus 118
 Coakley, Sarah 334, 446
 Congar, Yves 158
 Conway-Jones, Ann xxiii
 Constantinus a Kostenec 600
 Constantinus Melitiniotes 610, 616
 Cooke, Harold P. 321, 331
 Coser, Lewis A. 485
 Coulie, Bernard 279

 Courcelle, Pierre 331
 Courtonne, Yves xx
 Criscuolo, Renato 508f.
 Cvetkovic, Vladimir vi, xxiii
 Cross, Richard 142, 145f.
 Crimi, Carmelo 307
 Curtius, Ernst R. 287
 Cushing, Frank H. 325
 Cyprian Ciovanus 605
 Cyrillus Alexandrinus 521, 584f.
 Cyrillus Hierosolymitanus 585, 589, 593

 Dagron, Gilbert 299, 507, 513f.
 Daley, Brian E. 446, 489, 530, 554
 Damasus 481, 501–503, 506
 Daniélou, Jean 121f., 172, 218, 229, 240, 249, 254, 284, 309, 373, 388f., 404, 428, 511, 525
 Davidson, Donald 315, 319, 324f.
 Declerck, José 127, 128, 130
 De Giovanni, Lucio 506
 De Halleux, André 137, 158, 161, 395
 Demophilus 507
 Den Boeft, Jan xxii
 De Régnon, Theodore 90
 De Riedmatten, Henri 339
 Derrida, Jacques 631
 Devos, Paul 309f.
 Devreesse, Robert 112
 Dexippus 147
 Didymus caecus 163
 Diekamp, Franz 501, 586
 Dillon, John 203
 Dinekov, Petăr 602, 607
 Diodor 500
 Diogenes Laertius 146, 522
 Diogenianus 404
 Dionysius Exiguus 571, 574f.
 (Ps.-)Dionysius Areopagita 585
 Di Paola, Lucietta 508
 Dobschütz, Ernst von 591
 Dolidze, Tina viii, xiv, xxiii, 279, 299, 302, 309, 581, 592
 Dorival, Gilles 541
 Dorotheus 500
 Dörrie, Heinrich 365
 Dörries, Hermann 388
 Douglass, Scot viii, xi, xxiii, 374, 432, 625, 627, 630f., 633f.
 Doutreleau, Louis 296f.
 Dover, Elio 506
 Dowling, Maurice J. 473
 Downey, Glanville 300
 Downing, Joseph K. 428, 435

- Dräseke, Johannes 511
 Drecoll, Volker H. v, ix, xii, xiv, xvif.,
 xix–xxiii, 1, 132, 160, 169, 172, 229,
 248, 315, 322, 334, 340, 384, 387, 391,
 478, 499, 548
 Drobner, Hubertus 172, 203, 216, 600f.
 Dubel, Sandrine 299
 Dulaey, Martine 299
 Dummett, Michael 318
 Dupont, Jacques 281
 Dura, Nicolae 571
 Dušan, Stephen 595
 Duvick, Brian xxiii, 112, 126, 180, 229

 Eco, Umberto 331
 Edwards, Mark 466, 478
 Egnatius 585
 Eleusios von Cyzikus 304
 Eleuteri, Paolo 285
 Elliger, Walter 300
 Elm, Susanna 482
 Engberg, Sysse G. 283
 Engber-Pedersen, Troels 466
 Engel, Pascal 315
 Englebrechtsen, George 324
 Enßlin, Wilhelm 506
 Ephraem Graecus 310
 Ephraem Syrus 253, 294, 308, 585
 Epictetus 345
 Epicurus 74
 Epiphanius 252, 500f., 503, 606
 Erdkamp, Paul 176
 Erismann, Christophe xxiii
 Errington, Robert 505, 514
 Escribano, Victoria 340
 Eubulos Lystrensis 585
 Eudoxius 512, 585
 Eunomius x, xv, xviii, xxi, 107, 133,
 150, 153, 156, 164f., 170, 186, 190,
 193, 198, 214, 217, 220, 258, 287f.,
 291, 300, 303f., 310, 328f., 338, 341,
 375, 378f., 388, 413, 424, 428f., 432,
 440, 490–497, 512, 533, 589, 624, 628
 Eusebius Caesariensis 248, 403f., 445,
 473f., 523, 530
 Eustathius Antiochenus 89, 92–94, 99,
 124, 127f., 240, 248, 254, 497f., 585
 Euthymius Athonita 302, 579–581
 Euthymius Tarnovensius 596, 598, 605,
 608
 Eutyches 585
 Euty chius 587
 Euzoius 500

 Falchi, Gian Luigi 506
 Fedalto, Giorgio 499
 Fedwick, Paul J. xx, 89, 95, 132
 Flacilla 190, 514
 Flavianus 500, 508, 516
 Флоровский, Георгий 397
 Fowler, Harold N. 320, 323
 Frede, Michael 146
 Frege, Gottlob 103, 315f., 321,
 323–326, 328, 335
 Friell, Gerard 176

 Gabidzashvili, Enriko 592
 Gaïth, Jérôme 563
 Gallagher, Clarence 571
 Gallay, Paul 510, 512, 550
 Gamillscheg, Ernst 285
 Garcilazo, Albert 447
 Garrigues, Juan-Miguel 158, 385,
 392
 Geach, Peter T. 316f., 323f., 335
 Gelasius 571
 Gelasius Caesariensis 585
 Gellius 404
 Gemeinhardt, Peter ix, 481, 502
 Georgius Athonita 579, 581f., 584
 Gerland, Ernst 283
 Gibbon, Edward 285f.
 Gilliver, Kate 176
 Gil-Tamayo, Juan A. 249
 Girardi, Mario 510
 Gleede, Benjamin vii, xxiif., 532
 Gomes de Castro, Michael 390
 González, Severino 145, 156
 Gorday, Peter 446
 Gottlieb, Gunther 506
 Gratianus 283, 500–502
 Graumann, Thomas x
 Greer, Rowan A. 489
 Gregorius Antiochenus 578f.
 Gregorius Cyprius 395, 609
 Gregorius Nazianzenus ix., 121, 279f.,
 285f., 290, 342, 482–484, 490, 504f.,
 507, 516, 583, 585, 603, 613
 Gregorius Nyssenus *passim*
 Gregorius Palamas 395
 Gregorius Thaumaturgos 590, 605
 Grelier, Hélène vii, 303, 542f., 546,
 548, 550, 552f.
 Gribomont, Jean 307
 Grillmeier, Alois 147, 358, 386, 519,
 538
 Grumel, Venance 278, 499

- Haidacher, Sebastian 293
 Hall, Stuart G. 329
 Hammerstaedt, Jürgen xvi, 132
 Haney, Jack 603
 Hannick, Christian 593, 605f.
 Hanson, Richard P.C. 94, 140, 391, 498
 Hardy, Edward 506
 Harl, Marguerite 296, 299
 Harlfinger, Dieter 285
 Harmatius 95
 Harnack, Adolf von 351
 Harrison, Verna E.F. 348, 456
 Hauschild, Wolf-Dieter x, xvi, 92, 100f., 132, 273
 Haykin, Michael A.G. 92, 101
 Heath, Malcolm 425
 Heather, Peter 500
 Hegel, Georg W.F. 285f.
 Heidegger, Martin 365, 623–625, 628–632
 Hein Hupsch, Piet xxiii
 Heine, Ronald 172
 Heising, Alkuin 245
 Helladius Caesariensis 508, 516
 Heracleianus 196, 207–209
 Heraclitus 408
 Hermes, Hans 323
 Hierocles 404
 Hoch, Matthias xxiii
 Hohlweg, Armin 300
 Holl, Karl 122, 131, 361f., 387, 528
 Holthusen, Johannes 606
 Homerus 415, 626
 Honigmann, Ernest 283
 Honoré, Tony 484
 Hörger, Jonathan xxi
 Hormisdas 571, 575
 Hübner, Reinhard M. xiiif., xvi, 95, 116, 122–125, 127–130, 132f., 141, 143, 146f., 149, 160, 201, 322, 386, 413, 428, 430, 438f., 456, 474f., 545, 548
 Humfress, Caroline 484
 Hunt, Allen R. 446
 Hunt, David 484

 Ignatius 531
 Ioannes Chrysostomus 283, 578f., 582, 585, 603, 606
 Ioannes Damascenus 585
 Ioannes Exarchus 593, 601, 608
 Ioannes Maron 567
 Ioannes Scythopolitanus 585

 Isaye, Gaston 152, 156
 Isidorus presbyter 585
 Iulianus 500
 Iulius 587
 Iustinus 571
 Iustinus Philosophus 585
 Ivanov, Aleksej 603

 Jacobs, Nathan 140
 Jaeger, Werner 201, 206, 220, 385, 388f.
 Janin, Raymond 504
 Jaroslav der Weise 595
 Jay, Antony 422
 Jay, Pierre 501
 Jeanjean, Benoît 501
 Jebe, Johanna xxi, xxiii
 Jetter, Miriam xxi, xxiii
 Johannes Alexander 595
 Jortin, John 285

 Kakridis, Ioannis 607
 Kambartel, Friedrich 323
 Kannengiesser, Charles 476f.
 Karfiková, Lenka v, xxiii, 131, 145, 432
 Kaulbach, Friedrich 323
 Kees, Reinhard J. 200, 489
 Kekelidze, Korneli 592
 Kelly, John N.D. 391
 Kiknadze, Gulnaz 582
 Kobiashvili, Malkhaz 581
 Kochlamazashvili, Ekvtime (Tamaz) viii, xiv, 279, 302, 578–582, 592
 Konstan, David 452
 Kopeček, Thomas A. 338
 Kovacs, Judith xxiii
 Krivocheine, Basile 153
 Kudella, Mirjam xxi, xxiii
 Kühne, John Alistair xxii
 Kuiper, Mattie xxiif.
 Kurtz, Lester R. 485

 La Matina, Marcello vi, xxiii, 317, 319, 321
 Lafontaine, Guy 279
 Laird, Martin 189, 274, 624
 Laurent, Vitalien 283
 Lazar 606
 Lebourlier, Jean 491, 511
 Lee, A.D. 176f.
 Lee, Michelle V. 447
 Leemans, Johan v, xxiii, 111, 300

- Lekkas, George viii, xxiii, 560, 562
 Le Nain de Tillemont, Sébastien 278,
 283, 285, 299, 309
 Leo I 584f.
 Leontius Byzantinus 585
 Leppin, Hartmut 514, 517
 Letoius Melitensis 595
 Leuenberger-Wenger, Sandra xxiii
 Levickij, Iosif 604f.
 Lévy, Carlos 298f.
 Lienhard, Joseph T. xiii, 137, 413, 416,
 427, 435, 443, 473, 503
 Lietzmann, Hans xiii, 481–484, 495,
 501, 503, 509, 542
 Livius 177
 Lizzi, Rita 505
 Lloyd, Antony C. 146
 Logan, Alastair H.B. 473
 Lolashvili, Ivane 584f.
 Long, Anthony A. 148, 161, 386, 393
 Lorbeer, Lukas xxii
 Lorenz, Rudolf 127f., 490, 495, 497
 Lossky, Vladimir 317, 339, 344, 385
 Lucifer Calaritanus 500
 Lucius Alexandrinus 585
 Ludlow, Morwenna vii, xi, xiii, xxiii,
 429, 436f.
 Lukasiewicz, Lucas 323
 Lunt, Horace 600
 Luo, Yuejun xxiii
 Lynch, John J. 137
 Lynn, Jonathan 422

 Maas, Paul 294
 Macarius 596
 MacCambley, Casimir 427f., 445
 Macedonius 512
 Macrina 508, 580
 Magnus Maximus 283
 Manentos 585
 Mani 585
 Mann, Friedhelm 130, 277, 294, 421
 Mansi, Joannes Domenicus 299
 Maraval, Pierre ix, 96, 132, 249, 283,
 309, 487, 508f., 514, 517, 532
 Marcellus Ancyrensis 96, 122f., 126,
 422, 424, 445, 473f., 545f.
 Marconi, Diego 335
 Marcus Diakonus 585
 Marion, Jean-Luc 623
 Marius Mercator 574
 Marquis, Émeline 287
 Marti, Roland 597, 599
 Martin, Annik 499, 507
 Martin, Dale B. 446
 Maspero, Giulio vi, xi, xxiii, 132, 137,
 140, 142, 144, 153, 156, 158, 201, 219,
 229, 256, 304, 315, 318f., 334, 339,
 362, 383, 388, 395f., 563
 Mateo-Seco, Lucas F. 218, 229, 334
 Mauss, Marcel 325
 Maximus 464, 505f., 516f., 596, 599f.,
 603, 608
 May, Gerhard xiii, 91, 95, 101, 107,
 121f., 200, 229, 309f., 388f., 484, 494,
 508, 515, 517
 McCambly, Richard 169f.
 McCarthy Spoerl, Kelley 481, 488, 502,
 546
 McGuckin, John A. 482
 McIntyre, John 392
 McLynn, Neil 286, 483, 512, 514
 Meinhold, Peter 233, 261
 Meletius 122f., 499f., 502f., 507, 605f.
 Melikishvili, Nino 578, 592
 Mendieta, Emmanuel Amand de 602
 Mercati, Silvio G. 294, 308, 568
 Meredith, Anthony 156, 220
 Messana, Vincenzo 500
 Methodius 585, 593
 Methodius Olympius 369
 Meunier, Bernard 544, 546f.
 Meyendorff, John 569
 Migne, Jaques Paul 173
 Mil'kov, Vladimir 598
 Mitchell, Margaret 478
 Montfaucon, Bernard de 280
 Moore, William 200, 221, 320, 328
 Moreschini, Claudio 111f., 161, 239,
 503
 Moser, Maureen B. 471
 Moss, Cyril 291
 Mossay, Justin 504f.
 Moshammer, Alden A. 214, 216, 432,
 437
 Motta, Beatrice 399, 403, 405
 Mouse, Mickey 208
 Moutsoulas, Elias D. 153, 229, 456
 Mtsire, Ephrem 582–584
 Mühlenberg, Ekkehard x, xxiii, 339,
 477, 482, 503, 510, 542, 545
 Müller, Friedrich xii, xx, 111f., 114,
 116, 171, 173, 229
 Musurillo, Herbert 371

 Narvaja, José L. 339
 Nau, François 404
 Nectarius 482–484, 507, 511–516

- Nemesius Emesenus 404
 Neveu, Bruno 278
 Nicephorus I 598
 Nicodemus Tismanensis 598
 Nietzsche, Friedrich 623
 Niketas Stethatos 584
 Noethlichs, Karl-Leo 512
 Norden, Eduard 281
 Norris, Richard 529

 O'Leary, Joseph S. vi, xxiii, 477
 Ojell, Ári vi, xi, xxiv, 169, 211, 218, 466
 Olivar, Alexandre 309
 Opelt, Ilona 152
 Origenes 146, 175, 247–249, 275, 297, 303, 306, 309, 345, 349, 351f., 357, 364f., 369, 432, 445f., 453–474, 476, 478, 560, 563f.
 Orphanos, Markos A. 395
 Orton, Robin xxiv
 Otis, Brooks 371
 Otreus 508
 Otte, Peer xxii, xxiv
 Outtier, Bernard 585

 Pamphylus 585
 Panagopoulos, Georgios vi, xxiv, 387
 Pantaenus 307
 Papabasileiou, Andréos 278
 Paris, Michel van 291
 Parmentier, Martien F.G. 248, 252, 254, 280
 Parvis, Sara 474
 Pasquali, Giorgio 90, 132, 508
 Patrucco, Forlin xx
 Paulus Samosatensis 495, 546
 Paulinus Nolanus 122f., 485, 500–503
 Paverd, Frans van de 283
 Pépin, Jean 553
 Peradze, Grigol 279, 592
 Pérez Martín, Inmaculada 285
 Pernot, Laurent 298f.
 Perrin, Michel-Yves 286f., 309, 514
 Peter 594
 Peter I 593
 Petit, Françoise 278
 Petrus Antiochiensis 124
 Petrus Alexandrinus 481, 505f., 517
 Petrus Callinicus 123f., 127
 Petrus Sebastensis 577
 Philippus Monachus 568
 Philo Alexandrinus 345, 365, 369, 464
 Philodemus 404

 Photinus 546
 Pietras, Henryk 478
 Pietri, Charles 507
 Plantinga, Cornelius 140
 Plass, Paul 372
 Platon 145, 322, 330, 334, 626
 Plotinus 146, 343, 365f.
 Plutarchus 403f., 522
 Ps.-Plutarchus 118
 Pochoshajew, Igor 229
 Podskalsky, Gerhard 593f., 596, 598, 605
 Pohlenz, Max 393
 Polemon 585
 Porphyrius 118, 315, 331f., 334, 343
 Postumianus 512
 Pottier, Bernard 153, 158, 169, 289, 521, 530, 536, 558, 564
 Pouchet, Jean-Robert 510, 512
 Prado, José J. 346
 Prestige, George L. 503
 Proclus 585
 Psellos, Michael 584
 Pulcheria 295, 297, 514
 Pyrrhon 148

 Quasten, Johannes 171, 574

 Radde-Gallwitz, Andrew v, xi, xxiv, 89, 102, 366
 Radice, Roberto 466
 Radović, Amphilochius 394, 619
 Rahner, Karl 396
 Ramelli, Ilaria vii, xxiv, 386, 428f., 435, 440, 445f., 449–454, 456, 464, 466, 471, 473f., 478
 Rapava, Maia 585
 Rapisarda, G. 476
 Reeser, Margaret E. 161
 Rexer, Jochen xi, xxiv
 Rhein, Ernst 279, 295, 301, 304f.
 Richard, Marcel 542, 548f.
 Ricoeur, Paul 625, 631–635
 Riebe, Alexandra 610, 612
 Riedmatten, Henri de 503
 Rigamonti, Gianni 315
 Risch, Franz X. xvii, 163
 Rist, John M. 161, 370
 Ritter, Adolf Martin xxiv, 145, 512f.
 Robertson, David G. 138f., 160
 Robertson, Jon 473
 Röder, Jürgen-André 287
 Romano, Francesco 343
 Rondeau, Marie-Josèphe 547

- Roscalla, Fabio 307
 Rosenstein, Nathan 177
 Roukema, Riemer 445f.
 Rubenson, Samuel 281, 290
 Rudberg, Stig 602
 Rufinus 346, 458, 500, 513
 Ruggini, Lellia 514
 Rutten, Christian 152

 Sabellius 342, 474
 Sadnik, Linda 598, 601
 Saffrey, Henry D. 203
 Sambursky, Samuel 369f.
 Sananoisdze, Stephane 579
 Sani, Chiara 517
 Savvatos, Chrysostomos 557, 563
 Schaff, Philip 371, 377–379, 381
 Schendel, Eckhard 427
 Schlunk, Robin R. 415
 Schwartz, Eduard ix f., 124, 500, 503
 Scipioni, Luigi 386
 Sedlak, Ralf xxiv
 Sedley, David N. 148, 161, 386, 393
 Seeberg, Reinhold 385
 Seeck, Otto 502
 Seleucus 568
 Sels, Lara viii, xxiv, 598, 600–602
 Serapion Thmuensis 503
 Servius 404
 Sesboüé, Bernard 159, 161, 163
 Šestodnev, Johannes 598
 Ševčenko, Ihor 285
 Severianus Gabalensis 585
 Severus Antiochenus 585
 Severus Graecus 587
 Sextus Empiricus 118
 Shapland, C.R.B. 224
 Shengelia, David 585
 Sieber, Fabian xxiv
 Sieswerda, Douwe 602
 Sifanus, Laurentius 301, 304
 Silvas, Anna M. viii, xvii, xxiv, 89f.,
 92–98, 101, 126, 171, 175, 179, 197,
 208f., 309f., 322, 567
 Simeon Mesopotamius 273
 Simonetti, Manlio 158, 161, 340, 474,
 476, 500, 503, 507, 561
 Simplicius 146, 161, 173–176, 178–180,
 188, 191, 194, 200, 207, 223, 226, 394
 Sisinnius 513
 Smith, James 623
 Sokrates 147, 162, 347
 Sophocles 626
 Sorabji, Richard 338

 Southern, Pat 176f.
 Spira, Andreas 174, 334
 Srawley, James H. 200
 Staats, Reinhart ix, 504
 Stagirus 197
 Stead, Christopher G. xi, 95, 131,
 137f., 140, 144f., 147
 Stegmann, Anton 545
 Stephanus Permensis 606
 Stobaeus 146, 404, 522
 Stoll, Oliver 176–178
 Stramara, Daniel F. 112, 126, 157, 259,
 396
 Strobel, Benedikt 330
 Studer, Basil xi, 219
 Sweeney, Leo 147
 Swift, Louis J. 178
 Symeon Bulgarensis 594, 602

 Tanner, R. Godfrey 147
 Taormina, Daniela P. 343
 Tarski, Alfred 334
 Tertullianus 352
 Tetz, Martin 123, 476
 Themistius 514
 Theoderich 571
 Theodoretus 501f., 505
 Theodorus 179
 Theodorus Abu-Qurra 584
 Theodorus Ancyranus 585
 Theodorus Martyr 604
 Theodosius 176–180, 193, 283, 301,
 310, 504, 507, 511, 513f., 517
 Theodotus Antiochenus 585
 Theophilus Alexandrinus 175, 306,
 490, 499–517, 519
 Thomson, Francis 593–595, 597, 599,
 602, 604–607
 Thucydides 626
 Timotheus Alexandrinus 507, 515
 Tixeront, Joseph 521
 Tollefsen, Torstein 464
 Tommasi Moreschini, Chiara O. 281
 Tóth, Judit vii, xxiv, 441
 Traina, Giusto 287
 Tredennick, Hugh 324
 Triboles 596, 608
 Troiano, Maria S. 259
 Turcescu, Lucian xvii, 115–118, 121,
 141, 161, 330, 333f., 338–340, 344,
 388
 Tzamalikos, Panayiotis 371f., 463, 466,
 478

- Untersteiner, Mario 408
 Uthemann, Karl Heinz 490, 498

 Vaggione, Richard P. 289, 291, 338, 378, 432
 Valens 499
 Van Dam, Ramond 482
 Vegilius 176
 Verghese, Paul 374
 Vian, Giovanni M. 307
 Vinel, Françoise 549
 Vinzent, Markus xvii, 545
 Vitalis 500–502, 506
 Vladimir Monomachos 598
 Vogt, Hermann J. von 111f., 114, 120, 316, 482
 Voisin, Guillaume 502, 510f., 551
 Vollmer, Cornelius xxii

 Wagner, Harald 396
 Wahl, Janina xxii, xxiv
 Wallraff, Martin 283, 310, 512
 Webb, Ruth 298
 Weinandy, Thomas G. 224
 Westra, Liuwe H. 474

 Wickert, Jakob 278
 Wickham, Lionel R. 375, 377, 382
 Wiles, Maurice 377, 494
 Williams, Rowan 377
 Williams, Stephan 176
 Wilson, Henry A. 200, 221, 320, 329f., 353
 Wittgenstein, Ludwig 100
 Wolfram, Herwig 500
 Wolfson, Harry A. 143, 161
 Worp, Kaas 499

 Xenophon 626

 Yi, Byeong-uk 315, 317

 Zachhuber, Johannes xi, xiv, xviii–xx, xxiv, 116, 118f., 126–132, 137, 139–142, 144, 146, 331f., 334, 339, 343f., 413, 428f., 437, 439, 443, 456, 487, 548, 550, 562f.
 Zenon 370
 Ziegler, Thierry xi, 111, 117, 122, 126, 132, 169–171, 190, 193, 213, 217
 Zizioulas, John 344